NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08162706 3

Digitized by Google

Presented by
F. A. Sorge
to the
New York Public Library

537 C

Digitized by Google

Ludwig Feuerbach's

sämmtliche Werke.

Zehnter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.

Digitized by Google

Gottheit,
Freiheit und Unsterblichkeit

vom

Standpunkte der Anthropologie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.

NEW YORK PUBLIC LIBRARY
Digitized by Google

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
141017
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1899.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

Gottheit,
Freiheit und Unsterblichkeit.

Digitized by Google

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Digitized by Google

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Das Geheimniß des Opfers. Oder der Mensch ist, was er ißt . 1

Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit 37

1. Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit . 41
2. Der Wille innerhalb der Zeit 50
3. Die Einheit des Willens und Glückseligkeitstriebes . 58
4. Das Princip der Sittenlehre 66
5. Der Unterschied der Nothwendigkeit 75
6. Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit . . . 79
7. Der Individualismus oder Organismus . . 101
8. Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus 117
9. Der Streit der medicinischen und philosophischen Facultät 121
10. Das Wesen des Spiritualismus 130
11. Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre . . 135
12. Die Einheit der Carteſiſchen und Leibnitziſchen Seelen- und Gotteslehre 143
13. Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie, oder Kritik der Hegel'schen Psychologie . 153
14. „Die Macht der Seele über den Leib" . . . 176
15. Kritik des Idealismus 185

Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie. Oder Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und alterthümlichen Unsterblichkeitsvorstellungen 205

Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie 209

Digitized by Google

Seite

Zur Theogonie. Oder Beweiſe, daß der Götter Urſprung, Weſen und Schickſal der Menſchen Wünſche und Bedürfniſſe ſind. Nach den lateiniſchen Schriftſtellern 245

1. Der himmliſche oder natürliche Jupiter . . . 247
2. Der irdiſche oder bürgerliche Jupiter . . . 251
3. Juno 255
4. Minerva 258
5. Die beſondern Götter 262
6. Die letzten Götter 266

Epilog 275

Digitized by Google

Das

Geheimniß des Opfers.

Oder

der Mensch ist, was er ißt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorwort.

Der Satz: der Mensch ist, was er ißt, von mir in der Anzeige von Moleschotts „Lehre der Nahrungsmittel für das Volk" 1850 ausgesprochen, ist der einzige Satz, der von meinen bekanntlich längst „verschollenen" Schriften noch heute gewissen Leuten in den Ohren klingt, aber nur als ein die Ehre der deutschen Philosophie und Kultur verletzender Mißklang. Gerade dieser Uebelklang hat mich aber in so guten Humor versetzt, daß ich es nicht unterlassen konnte, dieses famose Wortspiel zum Thema einer eigenen Abhandlung zu machen. Da aber der Hauptvorwurf meiner Schriften die Lösung des Räthsels der Religion ist, da ich alle anderen Räthsel des menschlichen Geistes nur in der Beziehung auf die Religion, nur auf Grund oder Veranlassung derselben betrachte, zugleich aber bekanntlich ein ganz schrecklicher Materialist bin, so sehr in den Stoff in seiner rohesten Form versenkt, daß ich nicht einmal mehr weiß, daß der Mensch nicht nur ißt, sondern auch trinkt, was sich nicht auf Ist reimt; so habe ich auch sogleich einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theo-

Digitized by Google

logie, freilich damit auch umgekehrt einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie gemacht, schmeichle mir aber eben deßwegen mit der Hoffnung, zu der noch immer streitigen Frage: was ist denn der wahre Sinn des Speise- und Trankopfers? einen zwar kurzen, aber entscheidenden Beitrag geliefert zu haben.

Digitized by Google

Der Mensch ist, was er ißt. „Welch ein scurriler Ausspruch der modernen sensualistischen Afterweisheit!“ Gleichwohl hat diesen scurrilen Gedanken schon das ehrwürdige Alterthum, selbst schon „der Vater der griechischen Dichtkunst“ ausgesprochen, wenn er Völker nur nach ihrer sie von andern Völkern unterscheidenden Nahrung benennt. So nennt Homer in der Ilias einen Scythischen Nomadenstamm, die Hippomolgen, Glaktophagen, d. h. Milchesser, obgleich schon der Name Hippomolg selbst einen Roßmelker, Roßmilchtrinker bedeutet; so nennt er in der Odyssee ein Volk, zu dem Odysseus auf seinen Irrfahrten gekommen, Lotosesser. Ebendaselbst spricht er von Menschen, welche „nichts vom Meere wissen und keine mit Salz vermischte Speise genießen,“ und bezeichnet die un- oder übermenschliche Rohheit des Kyklopen Polyphem damit, daß er ihn als einen Menschenfresser schildert und ausdrücklich auch Menschenfresser, Androphag nennt.

Wie Homer, so bezeichnen auch die griechischen Geographen und Geschichtsschreiber Völker nur nach ihren vorzüglichsten oder auffallenden Nahrungsmitteln und reden demgemäß von Ichthyophagen, Fischessern, Chelonophagen, Schildkrötenessern, Akridophagen, Heuschreckenessern, Struthophagen Straußessern, Rhizo-

Digitized by Google

phagen, Wurzeleſſern, Hylo- und Spermatophagen, Holz- und Saameneſſern, d. h. Menſchen, welche von den Früchten und zarten Zweigen wilder Bäume leben, Agriophagen, Wildeſſern, d. h. ſolchen, die hauptſächlich nach Plinius vom Fleiſche der Panther und Löwen ſich nähren, Pamphagen, Alleseſſern, Ophiophagen, Schlangeneſſern, wie nach P. Mela die Panchäer, Artophagen, Broteſſern, wie nach Athenäus die Aegypter wegen ihrer Mäßigkeit hießen, Anthropophagen, Menſchenfreſſern.

Homer benennt aber nicht nur Völker nach ihrer Speiſe, er macht ſelbſt die Nahrung zu einem charakteriſtiſchen Beiwort und Merkmal des Menſchen im Allgemeinen; er nennt den Menſchen den Getreide oder Brot Eſſenden, entweder in ein Wort zuſammengefaßt: Sitophag, oder getrennt: „die auf der Erde Brot eſſenden Menſchen," „die die Frucht der Erde" oder „das Korn der Demeter eſſenden Sterblichen." Ja Homer ſetzt ſelbſt in den Unterſchied der Speiſen den Unterſchied der Götter und Menſchen. Dem Odyſſeus wird bei der Göttinn Kalypſe vorgeſetzt: „allerlei Nahrung, daß er äß und tränke, was ſterbliche Männer genießen," ihr ſelbſt aber „reichten die Mägd' Ambroſia dar und Nektar." In der Ilias heißt es ausdrücklich: „nicht eſſen die Götter Brot, noch trinken ſie funkelnden Wein, deßwegen haben ſie kein Blut und heißen Unſterbliche." Sie eſſen Ambroſia; Ambroſia aber bedeutet nach den Alten unſterbliche Speiſe, nach den Neuern iſt es ein Subſtantiv und bedeutet ſchlechtweg Unſterblichkeit. Gott iſt, was er ißt; er ißt Ambroſia, d. h. alſo Unſterblichkeit oder unſterbliche Speiſe, alſo iſt er ein Unſterblicher, ein Gott; der Menſch dagegen ißt Brot, ißt Früchte der Erde, alſo Irdiſches, Nicht-Ambroſiſches, Sterbliches, alſo iſt er ein Menſch, ein Sterblicher [1]).

Wie die Speiſe, ſo das Weſen, wie das Weſen, ſo die

Digitized by Google

Speiſe. Jeder ißt nur, was ſeiner Individualität oder Natur, ſeinem Alter, ſeinem Geſchlecht, ſeinem Stande und Berufe, ſeiner Würde gemäß iſt. Das iſt keine „Koſt für Menſchen, ſondern blos für die Säu," keine „Koſt für Herren, ſondern blos für Bauernknechte." Ihr ſeid „Eſelfreſſer oder Katzenfreſſer" — dieſe Vorwürfe, welche ſich die Bürger benachbarter Städte in Deutſchland machten, galten für ſo beleidigend, daß es darüber zu blutigen Händeln kam, wie Michaelis in ſeinem Moſaiſchen Recht bei Gelegenheit der jüdiſchen Speiſegeſetze bemerkt. „Schweinefleiſchfreſſer" nannten nach Eiſenmenger die Juden die Chriſten, um damit ihre Verachtung gegen dieſe auszudrücken. Schweine nennt Philoſtrat im Leben des Apollonios die Arcader, weil ſie Schweinekoſt, nämlich Eicheln aßen. Balanephagen, Eicheleſſer hießen ſie daher bei den Griechen, zur Bezeichnung ihrer Wildheit und Rohheit, denn in die Vertauſchung der Eichel mit dem Korn ſetzten die Alten die Vertauſchung des rohen Lebens mit dem gebildeten, und verehrten deßhalb die Urheber dieſer wohlthätigen Veränderung als göttliche Weſen. Selbſt die trocknen Chineſen „ſpendeten ſonſt, nach den Bemerkungen eines Scholiaſten zu Confucius' Werken, von Allem, was ſie genaßen, einen kleinen Theil zur Ehre deſſen, der die Menſchen zuerſt an edlere Nahrung gewöhnte."

Von der Gerſte, woraus einſt ihre hauptſächliche Nahrung beſtand, hießen bei den Römern nach Plinius die Gladiatoren die Gerſtigen oder Gerſtegefütterten; von der Saturei oder dem Wurſtkraut, welches die armen Bürger und Bauern zu ihrer Mahlzeit genaßen, hießen dieſe bei den Griechen die Wurſtkrauteſſer, Thymbrophagen; von dem Lorbeer, deſſen Genuß das Alterthum begeiſternde Wirkungen zuſchrieb, die Seher und Dichter Lorbeereſſer, Daphnephagen. „Du riechſt oder vielmehr du ſtinkſt

Digitized by Google

nach Knoblauch" — dieses von der Zukost der römischen Bauern, Soldaten und Schiffer stammende Compliment bedeutet in der Komödie des gemeinen Lebens dasselbe, was in der höhern Poesie das Horazische „ich hasse den Pöbel und halte ihn fern." Die Indier unterscheiden in den Bhagavadgita nach den drei Qualitäten der Wahrheit oder Wesentlichkeit, der Leidenschaft und der Finsterniß drei Klassen von Menschen und eben so drei diesen verschiedenen Klassen entsprechende Sorten von Speisen. Die schmackhaften, milden, Gesundheit, Stärke, Heiterkeit fördernden Speisen sind den wahren Menschen angenehm, die scharfen, sauern, salzigen, hitzigen den leidenschaftlichen, die geschmackwidrigen, ekelhaften, übelriechenden Speisen den finstern. Kurz, jede Klasse ist, was sie ihrer wesentlichen Eigenschaft nach ißt und umgekehrt.

Doch was sind menschliche Zeugnisse, noch dazu so wenige, wenngleich leicht zu vervielfältigende, gegen die Auctorität der Götter? Die Götter sind, was sie sind, weil sie Ambrosia und Nektar — die flüssige Ambrosia oder Ambrosia als Getränke gedacht — genießen. Nektar und Ambrosia sind aber gleichwohl nur die Speise der Götter, wo sie unter sich, nicht wo sie unter Menschen sind, nur im Olymp oder Himmel der Phantasie, der Dichtkunst, nicht auf dem irdischen Boden der Religion, wo sie ihre Tempel, ihre wahre Wohnung und Heimat haben, nur im trügerischen Nebel der Theologie, aber nicht da, wo sie sich im Lichte des wirklichen Lebens zeigen und als unverkennbare Erscheinungen der Anthropologie erweisen.

„Wer durchwanderte gern," sagt Hermes zur Kalypso nach seiner Luft- und Seefahrt, „der unermeßlichen Salzflut Wüste, so fern von Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihen und erlesene Festhekatomben?" Und der

Digitized by Google

Phäakenkönig Alkinoos sagt: „Immer von Alters her erscheinen ja sichtbare — oder: sichtbar, offenbar, leibhaftig — Götter uns, wenn wir sie ehren mit heiligen Festhekatomben" — eine Aeußerung, die allerdings zunächst nur einen „Vorzug der Phäaken als eines den Göttern nahe verwandten Volks" ausdrückt, aber doch allgemeine Bedeutung hat, indem fast jedes Volk seinen Gott zu seinem Stammvater macht, die Religion überhaupt sich auf die Verwandtschaft der Menschen mit den Göttern gründet. Der Vorzug der Phäaken ist daher ein Vorzug, dessen jedes Volk, jeder Mensch theilhaft werden kann, wenn er nur seine Gottesverwandtschaft durch entsprechende Gesinnung und Handlung bekräftigt, denn die Götter beehren natürlich nur Den mit ihrer persönlichen oder leiblichen Gegenwart, dem sie stets geistig gegenwärtig sind. Weil aber zu allen Zeiten die Gegenwart, die Wirklichkeit gottlos und ungläubig ist, gleichwohl dem Menschen nur für wahr gilt, was wirklich ist, so verlegt er in der Poesie, in der Phantasie überhaupt die wahre Religion, folglich auch den wahren Sinn und Erfolg der Opfer in entfernte Zeiten oder Räume. So sind bei Homer die untadeligen Aethioper, an deren Opferfestmahlen die Götter sich persönlich betheiligen, die äußersten, d. i. entferntesten Menschen, der eine Theil wohnhaft, wo die Sonne auf-, der andere, wo sie untergeht, also die „östlichsten und westlichsten aller Menschen." Aber gerade in dieser räumlichen Entfernung treten die Götter in unmittelbare, in nächste Nähe mit dem Menschen, um uns zu zeigen, wie weit Diejenigen von der wahren Bedeutung des Opfers sich entfernen, welche statt mit Speisen und Getränken, mit Symbolen und mystischen Deutungen Götter und Menschen bedienen.

Nektar und Ambrosia drücken nur das Fürsichsein, nur den Unterschied der Götter von den Menschen aus. Die Götter sind

Digitized by Google

aber eben so wesentlich vom Menschen — nämlich von seinen verwünschten Schranken, Mängeln und Uebeln — unterschiedene, als nicht unterschiedene, wesensgleiche, innige, d. h. mit ihm einige, mit seinen geheimsten Wünschen einverstandene Wesen. Die Offenbarung dieser Wesensgleichheit oder Wesenseinheit ist das Opfer. Die Götter sind, was der Mensch, darum essen sie, was der Mensch, „sitzen an unserem Mahl und essen mit uns, wie wir andern." Gleiches Wesen, gleiche Speise und umgekehrt. Das Bedürfniß der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genuß derselben theilt er mit den Göttern. Hunger und Durst leiden ist menschlich, aber Hunger und Durst stillen ist göttlich. Die Götter sind die Seligen; sie besitzen nur die Güter, nicht die damit verknüpften Uebel des Menschen; sie verselbstständlichen und vergegenständlichen nur die Zustände und Gefühle, die den Menschen zu Dank und Lob stimmen, die den Mittheilungstrieb in ihm erwecken, denn „das Gute theilt sich mit;" also haben sie auch vom Essen und Trinken nur das Gute, nur den seligen Genuß, nicht die traurigen Vorbedingungen, nicht die beschwerlichen und selbst ekelhaften Folgen desselben.

Nirgends spricht Homer vom Durst und Hunger der Götter, so oft und ausführlich er auch von dem Durst und Hunger der Menschen redet. Nur vom Schmausen und Trinken der Götter ist bei ihm die Rede. Nur den Act der Sättigung, der Befriedigung, der Wunscherfüllung hebt er hervor und bezeichnet ihn bei den Göttern mit den nämlichen Worten, wie bei den Menschen. So heißt es im ersten Gesang der Ilias zuerst von den Menschen, darauf von den Göttern: „sie schmausten und nichts vermißte das Herz an dem köstlichen Mahle."

Als Demeter aus Schmerz und Zorn über den Verlust ihrer Tochter dem Getreidebau ihren Segen entzog, da wären,

Digitized by Google

heißt es in der sogenannten homerischen Hymne an diese Göttinn, die Menschen vor Hunger um ihr Leben, die Götter aber um die Ehre ihrer Ehrengeschenke und Opfer gekommen, wenn nicht Zeus Vorsorge getroffen hätte. So ist es. Die Ehre des Genusses von Speisen und Getränken gebührt und gehört den Göttern, aber die damit verbundene Mühe — mühselig heißt der Hunger in der eben angeführten Hymne — Noth und Schmach bleibt in den Menschen zurück. Die Gesetze, nach denen die Götter gebildet und vorgestellt werden, sind überall dieselben, nur der Stoff ist verschieden. Bei den Alten schmausen die Götter, aber ohne die materiellen Consequenzen, welche die Kirchenväter in ihrem Kampfe gegen die heidnischen Religionen daraus gezogen haben. Bei den Modernen denkt Gott, aber ohne die materiellen Anstrengungen und Vermittelungen des menschlichen Denkens, liebt Gott, aber ohne die Gemüthsbewegungen, ohne die Leiden und Qualen, die im Menschen mit der Liebe verbunden sind.

Die rationalistischen Religionsforscher haben richtig erkannt und behauptet, daß die Opfer von genießbaren Dingen die Speisen der Götter seien, aber dadurch, daß sie die prosaische Folgerung, daß die Götter, weil sie essen und trinken, Hunger und Durst wie die Menschen haben, an die Spitze stellten, die Sache in ein falsches, dem Wesen der Götter, dem Wesen des religiösen Glaubens und Vorstellens widersprechendes Licht gesetzt. Dieses schiefe Licht hat die modernen Symboliker verleitet, dem Opfer diese Bedeutung abzusprechen den deutlichsten Aussprüchen des Alterthums zum Trotz.

So geht Zeus gleich im ersten Gesang der Ilias zum Mahl der unsträflichen Aethiopen, und eben so „ergötzt sich" gleich im ersten Gesang der Odyssee Poseidon, „sitzend am Mahl der Aethiopen." In der Ilias sagt Homer, daß Oeneus der Artemis

Digitized by Google

allein keine Opfer brachte, während „die übrigen Götter Hekatomben *schmausten*," und in der Odyssee heißt das Opfermahl „das *Mahl oder Gastmahl der Götter*;" in der homerischen Hymne an Hermes der Honig „der Götter süße Speise." Ebenso heißen im dritten und vierten Buch Moses die Opfer Jehovahs „*die Speise Gottes*." Bei den Griechen werden Götter, wie Menschen, nach ihren eigenthümlichen Opfern, d. h. Speisen benannt. So hieß nach Pausanias Hera bei den Spartanern, weil sie ihr allein unter den Griechen Ziegen opferten, Aigophagos, Ziegenesserin, Artemis nach Hesychius in Samos die Ebereſſerin, Kaprophagos, Apollo nach Athenäus bei den Eleern Fischesser, Opsophag, wahrscheinlich auch von Fischopfern, Bacchos nach Plutarch Omestes, auch Omophagos, d. h. der rohes Fleisch Essende, von einem Feste, an dem wahrscheinlich zum Andenken der ursprünglichen religiösen Rohheit der Menschheit rohes Fleisch, vielleicht selbst Menschenfleisch genossen und geopfert wurde, Zeus schlechtweg Eilapinastes, Schmauser, von den Fest- oder Opferschmäusen. Bei den Römern hießen die Laren von den Schalen oder Schüsselchen, worin ihnen ihre Opferspeisen, ihre Nahrungsmittel [2]) hingesetzt wurden, Dii Patellarii, Schüsseln-Götter, und selbst Jupiter von dem Mahle oder der Speise, Daps, die ihm zur Zeit der Aussaat dargebracht wurde, Jupiter Dapalis. Wie Götter nach Speisen, so wurden umgekehrt Speisen nach Göttern benannt. So hieß eine nur dem Janus dargebrachte Art von Kuchen: Janual, Amphiphon, Umleuchtend, ein gewisser der Licht- und Mondgöttin Artemis unter Fackelschein geopferter Kuchen.

Bei den Indern, wenigstens „den Arischen und den ihnen am nächsten verwandten östlichen Iraniern," war nach Lassens Indischer Alterthumskunde „das Sôma-Opfer das älteste und

Digitized by Google

in der Vedischen Zeit bei den ersten das wirksamste und heiligste, weil es dem höchsten Gotte Indra besonders gewidmet war. Soma bedeutet den Saft der Soma-Pflanze, welcher, nachdem er mit Molken, Gerstenmehl und einer wildwachsenden Kornart gemischt und gährend gemacht worden ist, eine starke, berauschende Aufregung bewirkt. Dem Trinken dieses Saftes werden viele Wirkungen zugeschrieben: er gibt Nahrung, Gesundheit, Schutz und Unsterblichkeit und führt zum Himmel. Auch die Götter werden durch ihn erfreut und berauscht, Indra verrichtet durch ihn begeistert seine Thaten.“ Nach Bohlens Indien steht daher der Name: Somapas, Somatrinker, geradezu für einen Religiösen. Wie aber der Somasaft bei den Indern Götter und Menschen erfreut und berauscht, so heißt es im Alten Testament im Buche der Richter: „das Oel ehren Götter und Menschen,“ „der Wein erfreut Götter und Menschen.“ Ein höchst erfreulicher Beweis, daß der Wein, das Oel und folglich auch die übrigen Opferstoffe dieselbe Bedeutung für die Götter als die Menschen haben, daß sie also ihre gottesdienstliche, ihre religiöse oder theologische Würde und Bedeutung ursprünglich nur ihrer wirklichen, physio- oder anthropologischen Wirkung und Bedeutung verdanken.

„Die Götter der ältesten Nationen waren nicht fetische, sondern personificirte Naturelemente, wie Feuer und Wasser, oder Weltkörper, wie Sonne, Mond und Planeten; wie kann man also bei den ihnen dargebrachten Opfern an die unwürdige Vorstellung des Essens und Trinkens denken?“ Wenn aber selbst bei den griechischen Philosophen noch Sonne, Mond und Sterne sich von den Dünsten des Meeres und der Erde nähren, warum sollen denn die Götter, die doch auch als Naturmächte wesentlich menschliche oder menschenähnliche Wesen sind, nicht von den

Digitized by Google

Dünsten der menschlichen Speisen, oder diesen selbst sich nähren? Und wie nahe liegt namentlich der Gottheit des Feuers die Vorstellung des Essens! Ist Essen oder Fressen nicht ein heute noch überall vorkommender, für uns freilich nur noch bildlicher, für den die Natur aber verpersönlichenden und vergötternden Menschen im eigentlichen Sinne geltender Ausdruck vom Feuer? Heißt und ist nicht Jehovah selbst ein verzehrendes, wörtlich: essendes oder fressendes Feuer? Hat aber hier dieses Wort etwa dieselbe Bedeutung, wie wenn es vom Schwerdte, von Pest und Hunger heißt, daß sie fressen? Nein, denn es steht auch geschrieben: „es fiel ein Feuer vom Himmel," oder „das Feuer kam aus von dem Herrn und verzehrte, wörtlich: aß auf dem Altar das Brandopfer und das Fett;" es steht also dieses Verzehren oder Essen des Feuers in innigem Zusammenhange mit den Speiseopfern. In Menus Gesetzbuch wird ausdrücklich „den heiligen Feuern Begierde nach Reis und Fleisch" zugeschrieben, eben so ausdrücklich bei den Parsen das Opfer an das Feuer als Nahrung bezeichnet, wenn gleich hier unter Nahrung hauptsächlich Brennholz verstanden wird. So heißt es z. B. im Yaçna nach Spiegel: „Opfer und Preis, gute Nahrung, glückliche Nahrung, hülfreiche Nahrung gelobe ich dir, o Feuer, Sohn des Ahura-Mazda." Wie reimt es sich aber mit der Vorstellung des Essens, wenn dem Wasser lebendige Geschöpfe geopfert wurden, indem man sie in dasselbe versenkte? Es reimt sich; denn das Wasser verschlingt, verzehrt sie ja auch so. So wurden ja auch der Artemis Laphria in Paträ lebendige Thiere auf den Altar geworfen und verbrannt. Feuer und Wasser haben die Wahrzeichen des lebendigen Gottes an sich, sie geben Leben und Tod, aber Tod, indem sie ihre Opfer verzehren. Bei den Indern gilt daher der freiwillige Tod im Feuer und Wasser nicht als Selbstmord, sondern für ein heiliges Opfer.

Digitized by Google

Ob aber freiwillig oder unfreiwillig, ob lebendig oder todt, ob im Ganzen oder zerstückt, ob, wenn zerstückt, am Spieße gebraten oder im Topfe gesotten, ob gesotten oder roh, ob ins Feuer oder ins Wasser die Opfer den Göttern zu Ehren geworfen werden; es bleibt dabei: Opfern heißt die Götter speisen. „Perkune, halt ein! und sende kein Unglück auf meinen Acker; ich will dir diese Speckseite geben." So betete der Bauer in Litthauen zu dem Donnergott Perkune. „Nimm, o Ziemienik! mit Wohlgefallen dieses Opfer und iß es fröhlich." So sprach der Bauer in Preußen zu seinem Gott und opferte ihm Stückchen von Schweinen, Gänsen, Hühnern und Kälbern [3]). Aber die Stimme des Volks, nicht die Stimme des Gelehrten ist die Stimme Gottes selbst. „Aber hoffentlich doch in Betreff des Speisegenusses nur die Stimme des heidnischen Gottes." Ist es denn aber nur der heidnische, ist es nicht auch der christliche, scheinbar so spiritualistische Gott, der — auch ganz abgesehen von dem Sakrament des Abendmahls — die Menschen speist und tränkt? Haben nicht die christlichen Theologen und Philosophen in ihren Wasser-, ihren Fisch-, ihren Vögel-, ihren Pflanzen-Theologieen aus den unendlich vielen und guten Speisen, welche die Natur dem Menschen gewährt, die unendliche Güte ihres Schöpfers gefolgert? Haben sie nicht sogar behauptet, daß die göttliche Güte selbst ein Gegenstand des Geschmackorgans sei, daß der Mensch „nicht nur mit seinem Gemüthe, sondern auch mit dem Munde schmecken könne, wie freundlich der Herr sei?" Hat nicht deßwegen auch schon Cicero in der göttlichen Vorsehung Epikuräismus gewittert? Und hat er nicht recht? Wie kann man „durch die Mannigfaltigkeit der Speisen den Menschen vergnügen," ohne selbst an diesem Vergnügen ein Vergnügen zu haben? Wie aber sich freuen, daß etwas Andern wohlschmeckt, wie überhaupt auch

Digitized by Google

nur Andern wohlſchmeckende Speiſen zubereiten, wenn man ſelbſt keinen Geſchmack hat?

Eine beſonders wichtige Rolle bei den Opfern der Alten ſpielte das Salz. Der hebräiſche Gott befiehlt, wörtlich überſetzt: „Alles Opfer deiner (unblutigen) Gabe oder Opfer ſollſt du mit Salz ſalzen und nicht fehlen laſſen das Salz des Bundes deines Gottes an deiner Gabe, auf alle deine Opfer ſollſt du Salz opfern.“ Bei den Indern gehört Salz, wenn auch nicht — was ich nicht weiß — zu allen, doch zu gewiſſen Opfern, ſo zu den für den Inder ſo wichtigen, Sraddha genannten Opfern [4]). Bei den Römern iſt das mit Salz vermiſchte Opferſchrot, die mola salsa, womit ſie die Stirn des Opferthieres, den Altar und das Meſſer beſtreuten, ein ſo wichtiger und weſentlicher Beſtandtheil des Opfers, daß ſelbſt das Wort Opfern, immolare, davon abſtammt. Darum bedarf es auch nach den römiſchen Dichtern, Horaz, Ovid, Tibull nur des frommen Opfermehles und einiger im Feuer kniſternder Körnchen Salz — oder auch Weihrauchs, eines jedoch erſt in ſpäterer Zeit gebräuchlichen Opferartikels — um die Götter zu verſöhnen, d. h. freundlich und wohlgeſinnt gegen die Menſchen zu machen. Bei Homer findet ſich da, wo er ausführlich die Opfergebräuche ſchildert, ſo auch den Gebrauch, die Stirne des Opferthieres mit geſtampften Gerſtenkörnern — der älteſten Speiſe der Griechen — zu beſtreuen, keine ausdrückliche Erwähnung von der Anwendung des Salzes, obgleich der Scholiaſt zur Ilias und die ihm nachgefolgten ſpätern Erklärer ohne Anſtand behaupteten, daß dieſe Gerſtenkörner mit Salz vermiſcht geweſen ſeien, wie bei den Römern. Nur aus dem Gaſtmahl in dem Zelte des Achilleus, wo zuerſt das Fleiſch geſalzen und dann Stücke davon den Göttern ins Feuer geworfen werden, haben die neuern kritiſchen Erklärer auf die gottesdienſtliche

Digitized by Google

Anwendung des Salzes bei Homer geſchloſſen. Aber gleichwohl heißt daſſelbe bei ihm göttlich, offenbar ein Ausdruck der Bewunderung ſeiner vortrefflichen Wirkungen und Eigenſchaften. Wie ſollte alſo das göttliche, das, wie es Plato nennt, von Gott geliebte Salz auf dem Tiſche der unſträflichen Aethiopen und Phäaken gefehlt haben?[5])

Warum wurde denn nun aber das Salz bei den Opfern angewandt? „Weil ihm eine beſondere Reinigungskraft zugeſchrieben ward.“ Reinigungsmittel iſt jedoch das Salz gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Waſſer[6]), daher die Salzflut, das Meerwaſſer, wie dies ſchon der erſte Geſang der Ilias, wo die Achäer ſich entſühnten und „ins Meer die Befleckung warfen,“ und der Spruch des Euripides: „das Meer ſpült alle Sünden der Menſchen weg“ beweiſen. Ueberdem ging ja ſchon dem Opfer die Reinigung voraus, und zwar die Reinigung mit dem natürlichſten, wirkſamſten und allgemeinſten Reinigungsmittel, dem Waſſer. „Keuſchheit, Reinheit gefällt den Göttern, nahet daher ihnen mit reinen Kleidern und reinen, d. h. gewaſchenen Händen“ — rein von Mord und Blut, aber auch von Schmutz jeglicher Art. Dem Waſſer — auch Feuer — ſchrieb ja das Alterthum allgemein nicht nur phyſiſche, ſondern auch, und zwar eben deswegen religiöſe Reinigungskraft zu. Rein nennen römiſche Dichter das Salz und Salzfaß; aber rein ſind und heißen alle zum Opfer, zum Gottesdienſt gehörigen Dinge, ſelbſt die Gefäße. Achilleus reinigt bei Homer ſeinen Pokal, ehe er dem Zeus daraus Wein ſprengt, aber nicht mit Salz, ſondern mit Schwefel und wäſcht ihn darauf in „des Waſſers ſchönen Fluten.“ Der indiſche Heilige, der Einſiedler, der Sannyaſſi darf ſogar nach Menus Geſetzen ſeine Geräthe und Opfergefäße nur mit Waſſer reinigen. Der Parſe reinigt ſeine Gefäße, ja ſich

ſelbſt, wie übrigens auch der Inder, mit Kuhurin und Erde, aber am Schluſſe dieſer nur religiöſen, über- und widernatürlichen Reinigungen nimmt doch auch er zum natürlichen Verſtand und natürlichen Reinigungsmittel, zum Waſſer ſeine Zuflucht.

Das Salz wurde zum Opfer angewandt, weil es, als ein weſentlicher Beſtandtheil des Blutes, ein unentbehrlicher, nothwendiger Beſtandtheil der Speiſe, weil die Speiſe ohne Salz ohne Nervenreiz, ohne Geſchmack, ohne Sinn, der Sinn und Kern des Opfers aber die Speiſe iſt. Opfer ſind gemeinſchaftliche Gaſtmahle der Götter und Menſchen; aber einem Gaſte Speiſen ohne Salz vorſetzen, heißt ihm Hohn ſtatt Ehre, Haß ſtatt Liebe erweiſen. „Nimmſt du das Salz weg, ſo wirf das Fleiſch den Hunden hin," lautet ein von J. Saubert in ſeiner Schrift de Sacrificiis angeführtes Sprüchwort der Rabbinen. Nichts iſt verkehrter, als beim Salze von der ſo naheliegenden, aber gleichwohl ſo hochwichtigen Bedeutung, die es für das menſchliche Leben hat, abzuſehen und an die Stelle dieſer ſeiner wirklichen phyſiologiſchen Bedeutung eine geſuchte myſtiſche und ſymboliſche zu ſetzen. Das Salz iſt „Symbol der Freundſchaft, der Treue, ſo wie eines Bündniſſes," aber nicht nur, „weil es die mit ihm in Verbindung geſetzten Stoffe vor Fäulniß und Auflöſung ſchützt," ſondern weil das Salz Symbol der Speiſe iſt — Symbol der Speiſe, weil es derſelben erſt ihre Seele, Geſchmack und Verdaulichkeit giebt, abgeſehen davon, daß es ſelbſt ein Nahrungsſtoff iſt —, weil es da, wo es allein für ſich gebraucht wird, ſeis nun im Leben oder in der Sprache, wie z. B. in dem Sprüchwort: „viele Schäffel Salz mit einander gegeſſen haben," nach einer bekannten Denk- und Redefigur nur als Theil ſtatt des Ganzen, d. h. ſtatt der Speiſe ſteht; Gemeinſchaft der Speiſe aber Geſinnungsgemeinſchaft, Weſensgemeinſchaft vorausſetzt oder zur

Digitized by Google

Folge hat. Daher heißt im Orientaliſchen, ſelbſt im Hebräiſchen bei Eſra — einer übrigens zweideutigen Stelle — Eines Salz eſſen ſo viel als bei uns im Deutſchen: Eines Brot eſſen, was freilich zugleich „Eines Diener ſein," „Eines Lied ſingen" in ſich ſchließt. Daher genießen noch heute die Araber, wenn ſie einen Bund ſchließen, zum Salze Brot, und die Griechen ſetzen in den Redensarten, wo das Salz Symbol der Freundſchaft, insbeſondere der Gaſtfreundſchaft, der heiligſten Freundſchaft iſt, zugleich den Tiſch hinzu — ἅλα καὶ τράπεζαν — die Römer aber ſtellten auf den den Penaten geheiligten Tiſch außer dem Salzfaß einen Teller voll Erſtlingsfrüchte, um uns augenſcheinlich daran zu erinnern, daß zum Salz der Tiſch, zum Tiſch aber die Speiſe gehört und wir daher nicht über der Symbolik den gemeinen Nutzen und Gebrauch des Salzes, das Sale nihil utilius vergeſſen. Wie wichtig iſt es doch, nicht im Denken ſelbſt auch über göttliche Dinge das oben angeführte homeriſche Beiwort des Menſchen zu verläugnen, nicht im Denken den Zuſammenhang des Kopfes mit dem Magen, des Nerven mit dem Blute, der Seele mit dem Leibe zu vergeſſen! Die verderblichen Folgen von dieſem Vergeſſen ſehen wir an unſern Symbolikern, welche wohl das Salzfaß auf dem Altare, dem „Tiſche Gottes" oder des Herrn ſehen, aber den dicht daneben ſtehenden Teller voll Speiſen überſehen.

Sicherlich bedeutet auch der hebräiſche „Bund des Salzes" — eine im Alten Teſtamente zweimal vorkommende Redensart — oder, wie es einmal umgekehrt heißt: „das Salz des Bundes Gottes" nichts weiter als den Opfer- oder Speiſebund zwiſchen Jehovah und ſeinem Volke. Geſenius billigt ſelbſt in ſeinem Wörterbuche die Ableitung des hebräiſchen Brith, d. h. Bund, von Barah, d. h. Eſſen, weil im Orient: mit Jemand eſſen ſo viel

Digitized by Google

ſei, als mit Jemand Freundſchaft ſchließen, und die Hebräer bei Schließung eines Bundes ſchmauſten, wie das erſte Buch Moſe beweiſe. Weil der Bund des Salzes ein „ewiger" heißt, ſo hat man geſchloſſen, daß das Salz wegen ſeiner erhaltenden, vor Auflöſung bewahrenden Eigenſchaft hier Symbol der Dauerhaftigkeit und Beſtändigkeit ſei. Wenn aber auch wirklich das Salz hier dieſe Bedeutung hat, ſo iſt damit nicht der Zuſammenhang deſſelben mit dem Tiſche oder der Speiſe aufgehoben, denn das Salz macht die Speiſen nicht nur verdaulich und ſchmackhaft, ſondern auch dauerhaft, ſchützt ſie vor Fäulniß, indem es ihr Waſſer an ſich zieht. Der griechiſche Philoſoph Chryſippos ſagte daher, ihm nach Varro und Cicero, daß das Schwein, weil es nur eine von der Natur zum Genuſſe des Menſchen erſchaffene Fleiſchſpeiſe ſei, ſtatt des Salzes eine Seele erhalten habe, damit ſein Fleiſch nicht faule. Die Hebräer aßen nun zwar kein Schweinefleiſch, alſo auch keine Schinken, welche dagegen die Griechen und Römer ſo hoch ſchätzten, daß ſelbſt Cato, der Cenſor, ein eigenes Capitel vom Einſalzen derſelben ſchrieb, aber gewiß haben ſie auch dieſe conſervative Bedeutung und Wirkung des Salzes gekannt und bei andern Speiſen in Anwendung gebracht. Die Iſraeliten ſehnten ſich in der Wüſte nach den ägyptiſchen Fiſchen, Schnitt- und Knoblauchen, Melonen, Zwiebeln und Gurken. Wer weiß ob ſie nicht auch ſchon die köſtlichen Salzgurken und Sardellen kannten? Genoſſen ja auch ſchon die Juden, wenigſtens die ſpäteren, nach Plinius die Lake von marinirten Fiſchen. Uebrigens wurden wirklich, wie wenigſtens J. Saubert in der erwähnten Schrift angibt, auf C. Rhodiginus verweiſend, eingeſalzene Fiſchchen von den Phaſeliten in Lycien den Göttern geopfert. Ob auch die kleinen Meerfiſche, Mainides von den Griechen genannt, welche wie die Heringe eingeſalzen

Digitized by Google

wurden und die man nebſt den Seebarben der Hekate opferte — „der Hekate Speiſen" nennt ſie daher Antiphanes bei Athenäus — geſalzen geopfert wurden, weiß ich leider! nicht.

Zum Eſſen gehört das Trinken, zum Tiſch der Wein — daher bei den Alten „beim Wein" ſo viel iſt, als bei Tiſch — zum Speiſeopfer alſo das Trankopfer. „Für die beſſere Seite des Opferdienſtes, hat man geſagt, ſprechen die Libationen, die auf die Erde gegoſſen, doch den Göttern nicht zum Genuſſe werden ſollen." Daß aber die Trankopfer denſelben Sinn haben wie die Speiſeopfer, das beweiſen die Stellen im Alten Teſtamente, wo nicht nur von „Rindern oder Schafen dem Herrn ein ſüßer Geruch gemacht wird," ſondern auch der Wein zum Trankopfer, welcher um den Altar oder an den Boden deſſelben hingegoſſen wurde, „ein Opfer dem Herrn zum ſüßen Geruch" heißt; das beweiſt der römiſche Brauch, daß der Prieſter, der doch überall der Stellvertreter Gottes auf Erden iſt, zuerſt aus dem Opfergeſchirr den Wein koſtete und den Umſtehenden davon zu koſten gab, ehe er aus der Opferſchale ihn zwiſchen die Hörner des Opferſtieres ausgoß; das beweiſen endlich die Stellen im Homer, wo es ausdrücklich heißt, daß der Wein nicht, wie Manche überſetzen, „in die lodernde Flamme des Opfers," oder „auf die funkelnden Opferflammen," ſondern auf die brennenden Opfer oder Opferthierſtücke gegoſſen ward, um uns ſo recht die Zuſammengehörigkeit von Speiſe und Trank zu veranſchaulichen[7]). Daß der Wein außerdem auf den Tiſch oder Altar, auf den Heerd oder ſelbſt die bloße Erde hingegoſſen wurde, das verſteht ſich von ſelbſt, denn der Wein ſteigt nicht wie der Dampf von den verbrannten Opfern zum Himmel empor. Er goß Wein aus, heißt es in der Ilias von Achilleus, empor zum Himmel ſchauend. Warum ſieht er in den Himmel hinauf? Sieht er

Digitized by Google

denn wirklich den Vater der Götter, dem zu Ehren er den Wein sprengt? Sind die Götter physikalisch, prosaisch sichtbar, wie die Sterne oder Wolken am Himmel? Nein! der Mensch sieht sie nur im Geiste, in der Einbildungskraft, im Glauben, weil sie selbst nur im Denken, Glauben, Einbilden existiren. Und in demselben Sinne und Geiste steigt auch der Wein zum Himmel empor, ob er gleich der sinnlichen That und Wirklichkeit nach zur Erde fällt. Erhört denn Gott wirklich die Gebete der Sterblichen? Antwortet er, wie die Erhörung der Hebräer bezeichnet, mit unzweideutiger, vernehmlicher Stimme? Sind also eure Hymnen und Gebete, eure religiösen Dogmen und Ceremonieen überhaupt nicht eben so gegenstandlos und sinnlos, als die Spenden und Opfer der Alten, wenn ihr mit derselben rationalistischen Scharfsichtigkeit, womit ihr die Splitter in den Augen der Heiden erkennt, die Balken in euren eigenen betrachtet? Die Götter genießen daher in demselben Sinn und in derselben Art den auf die Erde hingegossenen Wein, in welcher sie die dargebrachten Speisen genießen, denn auch diese genießen sie nicht wirklich, nicht körperlich, sie haben vielmehr als abgezogene, ideale, d. h. vorgestellte Wesen auch nur den abgezogenen, idealen Genuß von ihnen. Der wirkliche, materielle Genuß fällt nur den Opfernden, vor Allem dem Priester anheim. Daher, weil in Wirklichkeit die Priester statt der Götter oder in ihrem Namen essen, den Göttern aber natürlich nur die besten Speisen und Bissen zu Theil werden, heißt auch ein priesterliches oder geistliches Mahl so viel als ein köstliches Mahl.

Essen und Trinken, heißt es in einem eben so gemeinen als wahren deutschen Sprüchwort, hält Leib und Seele zusammen, aber nicht nur Leib und Seele, sondern auch Gott und Mensch und Ich und Du. Wie die Griechen und Römer bei ihren Gast-

Digitized by Google

mahlen und Trinkgelagen auch ihrer abweſenden Wohlthäter, Freunde und Freundinnen gedachten, ihnen ein Lebe hoch oder Lebe wohl! zutranken, um trotz der räumlichen Geſchiedenheit die herzliche Gemeinſchaft und Anweſenheit zu verſinnlichen, ſo weihten ſie auch den Göttern [8]), wann und ehe ſie ſelber tranken, den erſten und letzten Trunk, ſprengten ihnen überhaupt bei jeder wichtigen Veranlaſſung Wein — allerdings auch andere Getränke, wir heben aber hier nur den edelſten Stoff hervor — obgleich, wie geſagt, nur auf die Erde oder ſonſt wohin, weil die Götter trotz ihrer Leiblichkeit doch keine anatomiſch phyſiologiſchen Gurgeln und Bäuche haben, um ungeachtet der dichteriſchen Unterſcheidung zwiſchen dem Blute der Menſchen und dem myſtiſchen Saft der Götter durch den „auf gleiche Weiſe Götter und Menſchen erfreuenden Wein," ihre Blutsverwandtſchaft mit den Göttern und unter einander ſelbſt zu beweiſen. Daher heißt bei den Griechen Sponde Trankopfer, dann der bei Bündniſſen ausgegoſſene Wein, endlich in der Mehrzahl das Bündniß ſelbſt, ebenſo bei den Hebräern, wie bei den Griechen einen Guß, Weiheguß ausgießen, ſo viel als ein Bündniß ſchließen.

Roh ſinnliche Völker und Individuen vermiſchen ſelbſt, wenn ſie Bündniſſe ſchließen, den Wein mit ihrem Blute — die Römer haben ſogar für dieſes Getränk ein eigenes Wort: Assiratum, von Assir, Blut — oder trinken auch unvermiſcht ihr Blut, um dadurch anzuzeigen und zu bewirken, daß ſie nun auf Leben und Tod verbunden, wie Eines Blutes ſo auch Eines Willens und Weſens ſeien, um alſo gleichſam die bindende Macht der natürlichen Blutsverwandtſchaft durch eine gewaltſam gemachte zu erzwingen. Auch bei den Hebräern wird der Bund mit ihrem Gotte mit Blut eingeweiht, wenn auch nicht mit dem Blute von Menſchen, ſondern von Stieren, wenn auch nicht mit

Digitized by Google

getrunkenem, doch auf das Volk und den Altar gesprengtem Blute.

Wenn man aber deßwegen das Blut zur Hauptsache des Opfers macht, so setzt man den Theil an die Stelle des Ganzen. Wenn auch wirklich die Vergießung und Besprengung des Blutes die Bedeutung hat, daß der Bundesbrüchige eben so geschlachtet werden solle, wie das Opferthier, oder daß das Blut von diesem das Blut des Menschen vertrete, der eigentlich zur Sühne der Gottheit geopfert werden sollte; so ist es doch der größte Widerspruch mit dem Wesen der Götter, mit dieser Bedeutung das Opfer erschöpfen zu wollen. Die Götter zürnen und hassen, aber sie lieben auch; sie strafen, aber sie belohnen auch; sie tödten, aber sie beleben auch. Und an dem Blute der Schlachtopfer ergötzt sich nur der böse, der zürnende, der tödtende, aber an der Speise der gute, der mit den Menschen einige, der Leben gebende Gott. Versöhnungsmittel ist das Blut, der Tod, aber Versöhnungszweck ist die Speise, das Leben. Auf das „Blut des Bundes" folgt daher das „Salz des Bundes." Nachdem Moses das Volk mit Blut besprengt hatte, stieg er sammt den Aeltesten und Vornehmsten Israels auf den Berg Gottes hinauf, und „sie sahen den Gott Israels, und da sie den Gott geschaut hatten, aßen und tranken sie," d. h., statt von diesem Anblick getödtet zu werden, erfreuten sie sich des Lebens, denn Essen und Leben ist Eins. „Vom Essen, heißt es im dritten Fargard des Vendidad nach Spiegel, lebt die ganze mit Körper begabte Welt, ohne Essen stirbt sie." Bios im Griechischen, Vita im Lateinischen bedeutet daher nicht nur Leben, sondern auch Lebens-Nahrungsmittel und die dadurch bedingte Lebensart, gleichwie auch wir im Deutschen gleichbedeutend sagen: wovon leben und sich wovon nähren. Daher ist und heißt auch die Demeter oder Ceres ebenso

Digitized by Google

die Nahrunggebende, als die Lebengebende. Und im Alten Teſtament ſteht ſogar Speiſe verzehren, Eſſen geradezu für Leben. Daher heißt es ebendaſelbſt auch ausdrücklich von den Götzen, den gemachten todten Göttern: „ſie ſehen nicht und hören nicht und eſſen nicht.“ Eſſen alſo iſt das Merkmal eines wahren, eines lebendigen Gottes.

Aber die Götter eſſen nicht Alles ohne Kritik und Unterſchied; im Gegentheil ein Gott ißt nur, was er iſt, was ſeine Farbe trägt, was gleicher Eigenſchaft, gleichen Weſens mit ihm iſt. So ißt der männliche Gott männliche, der weibliche Gott weibliche Thiere, die ewige Jungfrau ein jungfräuliches Kalb, die fruchtbare Mutter Erde eine Schweinsmutter, der ſchnelle Gott, wie der Fluß- oder Sonnengott, das ſchnelle Roß, der finſtere, düſtere Gott dunkelfarbige, der lichte, heitere Gott hellfarbige Thiere, der alterthümliche Gott alterthümliche Speiſen, ſo Carna Schweinespeck und Bohnen vermiſcht mit geröſtetem Spelt, ſo Cybele als Göttin „der älteſten Zeit“ die „älteſte Koſt, mit Kräutern vermiſchte Käſe,“ die „ländliche Gottheit“ dagegen, ſo Pales, Hirſe und Kuchen von Hirſe.

Vor Allem aber iſt die Speiſe des hebräiſchen Gottes keine gemeine, ſondern auserleſene, ſowie auch die Speiſen der Hebräer auserleſen, weil ſie ſelbſt ein auserleſenes Volk ſind. „Alles, was auf dem Bauche kriecht, ſagt der lebendige hebräiſche Gott nach Luthers Ueberſetzung, ſollt ihr nicht eſſen, denn es ſoll euch eine Scheu ſein. Machet eure Seele nicht zum Scheuſal und verunreinigt euch nicht an ihnen, daß ihr euch beſudelt. Denn ich bin der Herr, euer Gott. Darum ſollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig ſeyd, denn ich bin heilig, und ſollt nicht eure Seele verunreinigen an irgend einem kriechenden Thiere, das auf Erden ſchleicht.“ Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig, d. h. Ihr

Digitized by Google

ſollt euch nicht verunreinigen, weil ich rein bin, denn dieſe Bedeutung hat hier das Wort: heilig, wie der Zuſammenhang aufs deutlichſte beweiſt und ſelbſt auch frühere Erklärer ſchon bemerkten. Ihr ſollt euch nicht verunreinigen mit dem, was ich hier verbiete, heißt aber wieder nichts anderes als: ihr ſollt nicht eſſen, was ich nicht eſſe, was ich verabſcheue, womit ich mich nicht verunreinige. Warum ſollen ſie aber nichts Unreines eſſen? Weil der Menſch iſt, was er ißt; wer alſo Scheußſeliges ißt, ſelbſt ein Scheuſal iſt. Und iſt es nicht wirklich ſo? Iſt uns nicht der Menſch ein Gegenſtand des Abſcheus und Ekels, der Abſcheuliches und Ekelhaftes ißt? Sind die Juden nicht auch deßwegen von den Heiden ſo verſpottet und gehaßt worden, weil ſie die Speiſen verſchmähten, welche dieſe liebten? Nennt nicht Rutilius ſie darum ein humanis animal dissociale cibis? Heilig, ſagt Syneſius, iſt der Tiſch, weil auf ihm der Gott der Liebe und Gaſtfreundſchaft geehrt wird. Wird alſo umgekehrt nicht da der Gott des Haſſes und der Feindſchaft verehrt, wo die Tiſchgemeinſchaft aufgehoben iſt? Liegt aber dieſem Haſſe nicht der Gedanke zu Grunde: wer nicht i ß t, was wir eſſen, der i ſt auch nicht, was wir ſind?

Ja! der Menſch iſt, was er ißt. Aber er ißt nicht nur vermittelſt der Speiſeröhre; er ißt auch vermittelſt der ihr ſogar vorgeſetzten Luftröhre. Luft eſſen oder trinken heißt Athmen. Die Alten nannten daher die Luft eine Speiſe, eine Nahrung und zwar ganz richtig, denn nur durch die Mitwirkung der Luft, den Zutritt des Sauerſtoffs wird die Speiſe zu arteriellem Blute. Wer weiß aber nicht, wie ſehr die Beſchaffenheit des menſchlichen Seins und Weſens von der Beſchaffenheit und Miſchung dieſer ätheriſchen Speiſe abhängt? Wer kann läugnen, daß „reines Sein“ und „reines Denken“ nur in reiner Luft ſtattfindet,

Digitized by Google

daß überhaupt, wo die genießbare Luft aufhört, auch das Leben, auch das Bewußtsein aufhört?

Der Mensch ißt aber auch nicht blos mit der Luftröhre, er ißt auch mit den Sinnen, namentlich den edelsten, den Augen und Ohren. Mit den Augen essen heißt Sehen, mit den Ohren essen Hören. Beweise von diesem Essen sind z. B. die Ausdrücke: „etwas mit den Augen verschlingen," die „Augen sättigen" oder sich durch die Augen mit etwas „vollfüllen, den Augen ein Gastmahl geben," sowie der griechische und deutsche „Ohrenschmauß," sind die hebräischen „Worte süß wie Milch und Honig," sind die Redensarten: Eines „Worte, Reden, Befehle verschlingen, essen oder hinuntertrinken." Namentlich „frißt" der Mensch und zwar mit allen seinen Sinnen einen Gegenstand „vor Liebe auf."

Wir lieben allerdings nicht, was wir essen und essen nicht, wenigstens förmlich, was wir lieben, aber nur, weil, was gegessen wird, vernichtet wird, die Liebe aber wider sich selbst sein, wider ihren eigenen Willen handeln würde, wenn sie ihren Gegenstand vernichtete. Gleichwohl könnte oder möchte sie ihn auffressen — so appetitlich ist er für sie — wenn sie nur nicht zugleich mit ihm sich selbst vernichtete. Nur aus diesem Grunde kommt es bei ihr nicht vom herzlichen Mögen bis zur herzlosen Wirklichkeit, nicht vom empfindungsvollen Munde bis zu den zermalmenden Zähnen und dem verschlingenden Schlunde. Den christlichen Theologen gebührt die Ehre der Entdeckung, daß es zwischen mündlichem und fleischlichem oder natürlichem Essen einen Unterschied giebt, indem der Leib des Herrn zwar mündlich, aber deßwegen nicht fleischlich genossen werde. In der That findet dieser Unterschied zwischen dem Essen der Liebe und dem gemeinen Essen statt. Die Liebe ist kein grobes, fleischliches, sondern herzliches und mündliches Essen. Im Lateinischen ist der Kuß das Verkleinerungs-

Digitized by Google

wort vom Munde, im Griechiſchen Lieben und Küſſen ein Wort: Philein, und im Deutſchen heißt das Küſſen der Liebe vortrefflich herzen. Wenn nun aber Lieben Eſſen iſt und der Liebende „Das iſt, was er liebt," ſo hat ja der Satz: der Menſch iſt, was er ißt, ſelbſt die Auctorität der göttlichen Liebe für ſich.

Der Menſch ißt aber auch nicht blos mit den Sinnen; er ißt und verdaut auch — was iſt Eſſen ohne Verdauen? — mit dem Hirne, dem Denkorgan. Das Hirn iſt der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne, ſo auch des Geſchmacksſinns, der uns hier an der gemeinſchaftlichen Tafel der Götter und Menſchen vor allen andern intereſſirt. Der von den Geſchmacksnerven auf das Hirn übertragene, vom Hirn verdaute, verarbeitete, verallgemeinerte Geſchmack iſt der tropiſche, uneigentliche Geſchmack, welcher zwar im Deutſchen blos den äſthetiſchen, in andern Sprachen aber auch den logiſchen Geſchmack, das Urtheil, den Verſtand, die Weisheit ſelbſt bedeutet — zum deutlichen Beweiſe, daß das Schmecken nicht nur Sache des Gaumens, ſondern auch des Hirns ſelbſt iſt, die Speiſe nicht nur eine körperliche, ſondern auch geiſtige Bedeutung hat, der Menſch folglich die Speiſe nicht nur in ſeinen Magen, ſondern auch Kopf aufnimmt. Darum bedeutet auch Salz eben ſo wohl das Salz, ohne welches, wie Plinius ſagt, der Menſch kein menſchliches Leben führen könnte, ohne welches die Speiſe ungenießbar und abgeſchmackt iſt, als das Salz, ohne welches der Menſch ſelbſt, ſein Thun und Reden ungenießbar, abgeſchmackt, dumm iſt, alſo Witz, Verſtand, Geiſt. Wo aber kein Salz im Blute, da iſt auch kein Salz im Kopfe. „Ohne Phosphor kein Gedanke," und ohne Salz kein Witz, kein Scharfſinn.

Homer nennt Speiſe und Wein „Kraft und Stärke" und „Waizen- und Gerſtenmehl das Mark der Männer," um damit

Digitized by Google

anzuzeigen, daß die Speiſe ins Innerſte eindringt. Er ſagt zwar: „ſeinen Bauch mit Speiſe und Trank füttern oder füllen," er ſagt aber auch: „ſein Herz, ſeine Seele mit Speiſe und Trank füllen oder ſättigen," laben, wie es Voß überſetzt. Eben ſo ſagt das Alte Teſtament: „ſeinen Bauch ſättigen," aber es ſagt auch „ſeine Seele ſättigen" und unterſcheidet in den Sprüchen Salomonis beides ſo: „der Gerechte ißt zu ſättigen ſeine Seele, aber der Bauch der Ungerechten, der Gottloſen, wie Luther überſetzt, hat nimmer genug," wörtlich: hat Mangel. Beim Propheten Jeſaias ſteht ſogar Seele für Nahrungsmittel: „Du reichſt dar oder gibſt hinreichend deine Seele dem Hungrigen und ſättigſt die betrübte Seele."

Eben deßwegen, weil nicht nur der Leib, ſondern auch die Seele hungert und durſtet, folglich auch mit Speiſe und Trank ſich ſättigt, hat der Menſch Hunger und Durſt, Eſſen und Trinken auch auf Dinge übertragen, die nicht im eigentlichen Sinne gegeſſen und getrunken werden, die er aber eben ſo gut, nur vermittelſt anderer Organe und auf andere Weiſe, in ſein Weſen verwandelt, als Speiſe und Trank. Darum iſt auch die Speiſe nicht nur das Mark des menſchlichen Körpers, ſondern auch das Mark der menſchlichen Sprache. Wie windig, wie ſaft- und kraftlos wäre die Sprache, wenn bei der Bildung der Worte und Begriffe der Mund nur als Luft- und Sprachorgan, nicht zugleich auch als Eßorgan betheiligt wäre! Wie kann man z. B. einen Fürſten ſtärker ſchelten, als wenn man ihn, wie der zornige Achill den Agamemnon, einen Volksfreſſer, Demoboron, oder einen Richter, als wenn man ihn, wie Heſiod, einen Geſchenkefreſſer nennt? Ein Beiſpiel zugleich, daß der Menſch auch da, wo er aus einem Kyklopen ein „politiſches Thier" wird, nicht die „thieriſche Function des Eſſens" aufgibt, nur daß jetzt ſich die

Digitized by Google

Gegenſtände ſeines Fraßes ändern, daß er jetzt aus einem Menſchenfreſſer ein Volksfreſſer, aus einem Eichelfreſſer ein ariſtophaneiſcher Bohnenfreſſer, Kyamotror oder Feigenfreſſer, Sykobios und Sykophant, d. h. politiſcher Denunciant und Intriguant wird.

Was hat aber trotz alledem die Speiſe mit dem eigentlichen Weſen des Menſchen zu thun? Dieſes beſteht doch offenbar darin, daß er ſelbſtbewußt, daß er ſich ſelbſt Gegenſtand iſt. Allein der Menſch ißt auch nicht blos Anderes, er ißt auch ſich ſelbſt, ſein eigenes Fleiſch, wie der Hebräer, ſein eigenes Herz, wie der Grieche ſagt, wenn auch zunächſt nur aus Gram und Kummer. „Sein Herz aufeſſend oder verzehrend, irrt er einſam umher, der Sterblichen Pfade vermeidend," heißt es bei Homer. „Er ißt ſich ſelbſt, der Traurige," ſagt Plautus im Truculentus. „Iß nicht das Herz!" ſteht unter den Pythagoreiſchen Sprüchen oder Symbolen. Dieſes ſein Herz oder ſich ſelbſt Eſſen iſt jedoch nichts weniger, als ein poetiſches oder bildliches, es iſt ein wirkliches, ein phyſiologiſches Sichſelbſtverzehren. Wie der Verhungernde ſich ſelbſt verzehrt, weil ihm kein Stoff zur Nahrung mehr von Außen geboten wird, der Menſch jedoch eſſen, wenigſtens Luft eſſen, athmen muß, ſo lange er exiſtirt, der Sauerſtoff der Luft aber verzehrt; — ſo auch der Verkümmernde, weil ihm, wenn auch nicht der Stoff, doch die Kraft und Luſt zur Speiſe fehlt. Wer aber ſich ſelbſt ißt, der iſt ein Selbſteſſer oder Selbſtfreſſer, ein sit venia verbo! reflexiver, d. h. auf ſich ſelbſt ſich zurückbeziehender Anthropophag. Ein reflexiver oder unmittelbarer, denn ein mittelbarer oder indirecter Anthropophag iſt jeder Menſch, denn wir eſſen und verdauen ja nur von einem Thiere oder einer Pflanze, was unſers Gleichen, unſeres Weſens iſt, was mögliches und mittelbares Menſchenfleiſch und Menſchenblut iſt.

Digitized by Google

„Nahrungsſtoff, ſagt Moleſchott in der „Phyſiologie des Stoffwechſels," iſt jede unorganiſche oder organiſche Verbindung, welche den weſentlichen Blutbeſtandtheilen entweder gleich oder ähnlich genug iſt, um ſich durch die Verdauung in dieſelben umzuwandeln."

Unſere erſte urſprüngliche Nahrung iſt das offenbare Geheimniß, der ſinnfällige Begriff der Speiſe. Dieſe iſt im Leibe der Mutter Menſchenblut, außer demſelben Menſchenmilch — Menſchenblut in vermittelter, abſonderlicher Form — alſo Flüſſigkeit, aber eine mit dem Weſen der Mutter und unſerm eigenen Weſen identiſche Flüſſigkeit, denn wir ſind ja ſelbſt noch in dieſer Periode gleichſam flüſſige, wäſſerige, nicht gediegene, feſte, verknöcherte Weſen. So eins iſt die Beſchaffenheit des Weſens mit der Beſchaffenheit der Nahrung, die Individualität des Thieres oder Menſchen mit der Individualität der maßgebenden, urbildlichen und urſprünglichen Speiſe, der Milch, daß, obgleich die Stoffe in jeder Milch dieſelben, ſie doch in ſo verſchiedenem Verhältniß ſich mit einander verbinden, daß jede Thierart, ja ſelbſt jede Frau ihre eigene, individuelle Milch hat. Das Kind verzehrt aber ſeine eigene Mutter, indem es an ihrer Bruſt ſaugt; es ſaugt in der Milch das Blut, das Weſen der Mutter — „es iſt kein Vorurtheil, ſagt Moleſchott in der Lehre der Nahrungsmittel, daß ſich das Weſen der Mutter auch durch die Milch dem Kinde mittheilt" — in ſich auf; es iſt, was es ißt und ißt was es iſt, iſt alſo Anthropophag. Aber dieſe Menſchenfreſſerei, dieſe Einheit zwiſchen Kind und Mutter, zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Genuß und Gegenſtand des Genuſſes, wird nicht aufgehoben, wann der Menſch vom Genuß der Muttermilch zu pflanzlicher und thieriſcher Speiſe übergeht, ſie wird nur jetzt eine dem veränderten und entwickelten Organismus entſprechende, eine

Digitized by Google

kritiſche, Feſtes und Flüſſiges, Speiſe und Trank, die in der Milch verbunden ſind, unterſcheidende, durch die Arbeit der Hände und Zähne vermittelte und verwickelte. Nur der Barbar, ſeis nun ein ſtudirter oder unſtudirter, weiß nichts von dieſer Vermittelung und findet daher den Sinn von dem Satze: der Menſch iſt, was er ißt, nur im förmlichen, eigentlichen Menſchenfraß und Menſchenopfer. So wie ſich aber der Menſch auf den Standpunkt der Kultur erhebt, ſo verwandelt er eben ſo auf dem Tiſche als dem Altare — die Momente ausgenommen, wo er aus Aberglaube, aus Furcht oder Haß wieder in die alte Barbarei zurückſinkt — Menſchenfleiſch in Brot und thieriſches Fleiſch, Menſchenblut in das „Blut des Weinſtocks, des Oelbaums," in Waſſer, Milch und Honig oder noch andere Säfte, weil er nun, wenn auch nicht aus Vernunft, doch aus der Empfindung von ihren Wirkungen weiß, daß er auch in dem pflanzlichen und thieriſchen Eiweiß und den übrigen, zum menſchlichen Wohlſein unentbehrlichen Nahrungsſtoffen Menſchenfleiſch und Menſchenblut genießt und ſeinen Göttern zur Verſöhnung darbringt.

Digitized by Google

Anmerkungen und Belegstellen zum Geheimniß des Opfers.

1) „„Als ich, sagt die indische Urwasi zu ihrem Manne, in verwandelter Gestalt unter den Menschen weilte, . . . aß ich einmal eines Tags einen Tropfen Butter, darob bin ich selbst jetzt noch befriedigt,““ d. h. „darum vergesse ich dich nicht. Weil sie also von irdischer Speise genossen, bleibt ihr die Erinnerung an die genossene Erdenlust; sie ist darum noch halb und halb der Erde verfallen, wie Persephone durch den Genuß der Granatenkörner der Unterwelt. Auch nach zahlreichen deutschen Zeugnissen ist der, welcher einmal von unterweltlicher Speise genossen, der Unterwelt verfallen.“ Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes v. A. Kuhn, Berl. 1859, S. 83.

2) Et libate dapes, ut grati pignus honoris Nutriat incinctos missa patella Lares. Ov. Tast. 2, 634. So heißt es auch ebendaselbst 6, 171 von der Göttin Carna, daß sie als eine alterthümliche Göttin sich nährt alitur von den Speisen, die sie vor Alters genossen.

3) Diese groben, bäuerischen, aber deshalb nicht unwahren Aeußerungen und Exempel der Gastrotheologie sind der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Artikel: Opfer entnommen. Nach Georgi Bemerkungen einer Reise im russischen Reiche, Petersburg 1775, I. Bd. S. 333, sagt auch bei den Buräten der Schamane „bei der Darlegung der Opfer: Gott iß und trink.“ — In Betreff der lebendigen Menschenopfer sei hier auch noch Seiner Majestät des Königs Moloch gedacht, der zwar die ihm zum Opfer dargebrachten lebendigen Kinder in seine ausgestreckten Arme aufnahm, aber nur, um sie in den Feuerschlund seines Leibes oder Bauches — er wurde ja der Ueberlieferung zufolge in menschlicher Gestalt mit einem Stierkopf dargestellt — hinabzuschlingen und so der Welt zu veranschaulichen, daß Anthropothysie Anthropophagie, Menschenopfer Menschenfraß ist. Daher sagt auch der Prophet Hesekiel 23, 37 von den Hebräern, daß sie den Götzen, wozu der Moloch gehört, ihre Kinder „verbrannten,“ darbrachten, nicht wie es in der Lutherischen Uebersetzung heißt: „zum Opfer,“ sondern wörtlich: „zur Speise, zum Fraße,“ denn das Wort wird auch von den Thieren gebraucht.

4) Bei dem Opfer der Parsen, welches aus kleinen Broten, etwas Fleisch und dem Safte der Haomapflanze besteht, wird das Salz nicht ausdrücklich

Digitized by Google

erwähnt. — Es werden zwar zu dem Opfer Gottheiten oder Genien eingeladen, welche „das Nützliche und Angenehme in die Speisen legen," so auch Ramaquaçtra, „der den Speisen Geschmack verleiht," aber eben so viele andere Genien, daß sich wohl hieraus nicht schließen läßt, daß auch bei den Parsen das Opfer Götterspeise ist. Gleichwohl handelt — abgesehen von der erwähnten „Nahrung des Feuers" — nach Spiegel (Einleitung zum Vispered und Yaçna Kap. 4) der Zaota, der Priester, im Namen der angerufenen Genien, worunter auch der höchste Genius oder Gott der Parsen sich befindet, als ihr Stellvertreter, wenn er die Daruns (die heiligen Brote) und den Myasda (das den Gottheiten geweihte Fleisch) und den geheiligten Haoma genießt.

5) Bei Athenäus (Deipnosoph. 14, 80) sagt jedoch ein die Verdienste der Kochkunst um Religion und Cultur der Menschheit preisender Koch, daß in frühern Zeiten die Eingeweide den Göttern gebraten wurden, ohne daß man Salz hinzufügte. Casaubonus bemerkt in seinen Anmerkungen zu dieser Stelle: „Wahr ist, was hier Athenio vom Salze sagt. Lies alle Beschreibungen von Opfern bei den ältesten Dichtern; nirgends findest du das Salz erwähnt." Dieß gilt aber gewiß nur von den thierischen, nicht den vegetabilischen Opfern, wo wohl nur deßwegen das Salz nicht erwähnt wird, weil es sich von selbst versteht, weil der Geschmack oder Instinkt dem Menschen gesagt hat, daß „die pflanzlichen Speisen weniger Kochsalz enthalten, als die thierischen." „Daher in der Regel thierische Kost mit weniger Kochsalz vermischt wird, als die pflanzliche, ja einige Völkerschaften ihr Fleisch oder ihre Fische ohne Zusatz von Kochsalz genießen." (Moleschott.) Wenn daher die ägyptischen Priester so supranaturalistisch gesinnt waren, daß sie, wie Plutarch behauptet (Sympos. 5, 10) gar kein Salz, selbst nicht gesalzenes Brot genossen, wahrscheinlich weil sie das Salz nur für ein Reizmittel der Eßbegierde, ein irritamentum gulae, wie das Salz bei Sallust heißt, ansahen, so bestätigen auch sie, daß der Mensch trotz seiner bewußten Abstraction von der Natur doch stets in unbewußtem Verbande mit ihr bleibt; denn da die ägyptischen Sonderlinge nach Herodot 2, 37 reichlich Fleischspeisen genossen, so nahmen sie in ihr supranaturalistisches Hirn und Herz unbewußt auch das verschmähte Salz des Naturalismus auf. Dieses von den Priestern nicht nur der ägyptischen, sondern aller Religionen und Nationen — die Priester sind ja, wie das Sprüchwort sagt, überall dieselben — verschmähte und verläugnete Salz des Naturalismus im Hexenkessel der Religion und Theologie zu entdecken und darzustellen, war, wie anderwärts, so auch hier die Aufgabe des Verfassers. — In Betreff der scheinbaren Widersprüche gegen die behauptete Nothwendigkeit des Salzgebrauchs sei hier noch verwiesen auf: „Chemische Bilder aus dem tägl. Leben" von W. Hamm II. Bd. S. 453—55.

6) Nach Ezechiel 16, 4 wurde das neugeborene Kind mit „Salz gesalzt"

Digitized by Google

oder beſtreut, aber auch „im Waſſer abgewaſchen zur Reinigung“ ad purgationem, wie das hier ſtehende, nur einmal vorkommende hebräiſche Wort von Geſenius und Andern überſetzt wird. — Bei Theokrit wird das Haus des Hercules gereinigt zuerſt mit Schwefel, dann mit Waſſer, vermiſcht mit Salz.

7) Es wurde ja aber auch Wein auf den Weihrauch, der doch nicht gegeſſen wird, gegoſſen. Thure dato flammis, vinoque in thura profuso. Ov. Met. 13, 656. Aber abgeſehen davon, daß der Weihrauch wenigſtens bei den Griechen und Römern ſchon dem ſpätern religiöſen Luxus angehört — ſo weiß Homer noch nichts von ihm — die der Gottheit beſtimmte Speiſe wird ja vom Feuer verzehrt, geht folglich nur in Dampf und Dunſt auf. Und mit dieſem Reſultat ſteht der Weihrauch in ſchönſter Harmonie. Bei den Hebräern wurde Weihrauch ſelbſt auf das Speiſeopfer von Semmelmehl gelegt und dann ſammt einem Theil deſſelben verbrannt. Das iſt ein Feuer, heißt es 3. Moſe 2, 1. 2. „zum ſüßen Geruch dem Herrn.“ Und bei den Aegyptern ward nach Herodot der Leib des Opferthieres mit reinen Broten, Honig, Roſinen, Feigen, Weihrauch, Myrrhen und anderem Räucherwerk vollgefüllt und dann verbrannt, durch dieſe Verbindung des Wohlſchmeckenden und Wohlriechenden aber gezeigt, daß die Opfer zugleich mit dem göttlichen Geſchmack auch dem göttlichen Geruch galten.

8) Die Götter ſind ja auch ſinnlich abweſende Freunde und Wohlthäter der Menſchen, die aber gleichfalls das Alterthum bei ſeinen Gaſtmahlen anweſend wünſchte und glaubte. Mos erat, et mensae credere adesse Deos. Ov. Fast. 6, 303.

Digitized by Google

Ueber

Spiritualismus und Materialismus,

besonders in Beziehung auf die

Willensfreiheit.

Digitized by Google

Vorwort.

Nur der Kürze halber lautet die Ueberschrift der nachfolgenden Abhandlung so, wie jetzt. Anfänglich hatte sie den bescheidenen Titel: „Einige, wohlgemerkt! nur einige, noch dazu unmaßgebliche Gedanken über Spiritualismus und Materialismus u. s. w.“ Einige, weil diese schon vor Jahren begonnene Arbeit so viele und so störende Unterbrechungen erlitten hat, daß ich, wenn nicht gerade der Wille ihr Hauptgegenstand gewesen wäre, sie unwillig für immer bei Seite geworfen hätte, trotz angestrengten Wollens und Denkens aber nur einige Bruchstücke von dem im Kopfe entworfenen Ganzen unversehrt ans Licht brachte. Unmaßgebliche, theils, weil die erlittenen Unterbrechungen mir jene Lust und Liebe zu meiner Arbeit genommen hatten, welche allein die frohe Zuversicht gewährt, daß man seines Gegenstandes Meister geworden ist, theils, weil keine Frage sowohl in Folge der Natur der Sache, als in Folge der Willkür und Zweideutigkeit des philosophischen und selbst auch des gemeinen Sprachgebrauchs so sehr den Kopf verirt, so sehr einer entschiedenen Bejahung oder Verneinung sich entzieht, als die Frage von der Willensfreiheit. — So wie es aber nicht die Aufgabe meiner Schriften über die Unsterblichkeit, über das Wesen der Religion u. s. w. ist, das „Dasein der Gottheit und Unsterblichkeit zu läugnen“ — wer

Digitized by Google

kann läugnen, daß sie wenigstens in Büchern und Bildern, im Glauben und Vorstellen existiren? — sondern nur den wahren Sinn und Grund, den unverfälschten Urtext der Gottheit und Unsterblichkeit oder, was eins ist, des Glaubens an sie zu erkennen, — eine Erkenntniß, durch die sich die Frage nach ihrer Existenz oder Nichtexistenz von selbst beantwortet; so ist es auch hier nicht meine Aufgabe, zu beweisen, daß es keine Willensfreiheit gibt; meine wenigstens wesentliche, charakteristische Tendenz ist es vielmehr nur, den wahren Sinn und Grund der Annahme und Vorstellung der Willensfreiheit zu erkennen — zu erkennen, was den Menschen bestimmt, sich und Andern dieselbe zuzuschreiben, und damit zugleich die Gränze zu ermitteln, innerhalb welcher er mit Recht dies thut.

Digitized by Google

1.

Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit.

Die supranaturalistischen Philosophen schreiben dem Menschen einen freien d. h. in ihrem Sinne einen von allen Naturgesetzen und Naturursachen und eben deßwegen von allen sinnlichen Triebfedern unabhängigen Willen zu. Als thatsächlichen Beweis dieser supranaturalistischen Freiheit führen sie den Selbstmord an, und allerdings wenn es einen Beweis derselben gibt oder vielmehr geben soll, so kann dieser nicht innerhalb und während des Lebens gefunden werden, sondern nur da, wo der Mensch alle ihn ans Leben fesselnden Bande freiwillig zerreißt. So sagt F. H. Jacobi in Allwills Briefsammlung: „Zu wählen zwischen Tod und Leben vermag kein Thier: es hat nur sinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es zwingen, nur sein Dasein auf der Erde fortzusetzen. — Der Mensch vermag es.

„Du wähltest Leben und ich wählte Tod!" sagt Antigone zu ihrer Schwester Ismene. „Fichte im System der Sittenlehre: „Der Entschluß zu sterben ist die reinste Darstellung der Oberherrschaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb sich zu erhalten, und der Entschluß zu sterben ist das gerade Gegentheil dieses Triebes. Jeder mit kalter Besonnenheit ausgeübte Selbstmord .... ist eine Ausübung jener Oberherrschaft." Hegel in seinem Naturrecht: „In dem Elemente (der

Digitized by Google

reinen Unbeſtimmtheit) des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abſtrahiren kann. Der Menſch allein kann Alles fallen laſſen, auch ſein Leben, er kann einen Selbſtmord begehen.“

Stehen aber wirklich Natur und Freiheit, Selbſterhaltungstrieb und Selbſtmord in einem ſolchen Gegenſatze, wie dieſe Philoſophen und ihre Anhänger behaupten? Nein; denn es gibt in der Natur keinen bloßen und loſen Selbſterhaltungstrieb, wie ihn der Supranaturaliſt in ſeinem Kopfe abgeſondert für ſich denkt. Das Thier will ſich erhalten; aber erhalten im Zuſammenhang mit ſeiner Heimat, wenn es ein patriotiſches, — denn es gibt auch kosmopolitiſche Thiere, — im Zuſammenhang mit den Thieren ſeines Gleichen, wenn es ein geſelliges, im Zuſammenhang mit einem Weſen derſelben Art, aber anderen Geſchlechts, wenn es ein monogamiſches, im Zuſammenhang mit der Freiheit der Bewegung, wenn es ein dem Fortſchritt huldigendes Thier iſt. Wenn z. B. manche Vögel durchaus nicht die Gefangenſchaft vertragen, wenn ſie mit der Freiheit auch zugleich die Eßluſt verlieren und daher in kurzer Zeit dahin ſterben, ſo erklären ſie durch dieſen Tod, daß auch in ihnen der Freiheitstrieb ſtärker iſt als der Selbſterhaltungstrieb, oder richtiger, der Natur gemäßer geſprochen, daß der Selbſterhaltungstrieb bei ihnen mit dem Freiheitstrieb aufs innigſte verbunden iſt.

Aber eben ſo wenig, ja noch weniger als im Thiere, gibt es im Menſchen, am wenigſten in dem des Selbſtmords fähigen, einen ungebundenen, zügel- und ſchrankenloſen Selbſterhaltungstrieb. Der Selbſterhaltungstrieb erſtreckt ſich in ihm nicht weiter als ſein Selbſt oder das Gut, das er zu ſeinem Selbſt rechnet, das er nicht von ſich abſondern, nicht aufgeben kann, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Was iſt das Selbſt oder das Leben — wer

Digitized by Google

kann Leben und Selbſtſein trennen? — für den Liebenden ohne das Geliebte, für den Ehrgeizigen ohne Ehre, für den Reichen ohne Reichthum, für den Krieger ohne Kriege oder Waffen? Was iſt überhaupt das Leben ohne das, was je nach dem Standpunkt, dem Bedürfniß des Menſchen für ihn nothwendig zum Leben gehört? Leben im Kerker iſt auch Leben, aber was für Leben! Leben von Waſſer und Brot iſt auch Leben, aber „was iſt das Leben, wie es in der Bibel im Sirach heißt, da kein Wein iſt?" Wenn daher der Menſch ſein Leben endet, weil er verloren oder zu verlieren fürchtet, was er weſentlich zum Leben rechnet, ſo handelt er nicht im Widerſpruch, ſondern im Einklang mit ſeinem Selbſterhaltungstriebe.

Der Selbſtmord gehört in die Klaſſe der widerſpruchvollen Erſcheinungen des menſchlichen Weſens — der Erſcheinungen oder Handlungen, welche im ſchreiendſten Widerſpruch mit ſeiner Selbſtliebe ſtehen oder vielmehr zu ſtehen ſcheinen und doch nur aus Selbſtliebe geſchehen. Der Selbſtmörder verzichtet auf alle Genugthuungen des Glückſeligkeitstriebes, aber nur um dadurch ſich jeder Verletzung deſſelben zu entziehen; er will kein Glück mehr genießen, aber nur um kein Unglück mehr zu leiden; er opfert ſeinen beſten Freund auf — jeder hat ja an ſich ſeinen beſten und treueſten Freund — aber nur um dadurch ſeinem Todfeind den Todesſtreich zu verſetzen. Der Tod widerſpricht allerdings der Natur, aber er widerſpricht nur der vollſtändigen, geſunden, glücklichen, nicht der verſtümmelten, leidenden, unglücklichen Natur. Er iſt für ſich ſelbſt ein Abſcheu erregendes Gift, aber als Gift gegen Gift ein erſehntes Heilmittel. Und ſo wenig die Kraft des Kranken, eine abſcheuliche Arznei zu ſich zu nehmen, im Widerſpruch ſteht mit dem Trieb des Geſunden nach Wohlſchmeckenden, ſo wenig ſteht der Todesentſchluß des irgend wie

Digitized by Google

Verletzten oder auch nur mit Verletzungen Bedrohten mit dem Selbsterhaltungstrieb des Unverletzten im Widerspruch. Dies wäre nur dann der Fall, wenn der Selbstmord eine grundlose Selbstvernichtung wäre. Allein der Selbstmörder bestimmt sich zum Tode nicht aus Freiheit d. h. eigentlich aus Muthwillen, aus Spaß, sondern aus trauriger Nothwendigkeit, bestimmt von einem Grunde, welcher für ihn ein letzter, unübersteiglicher, mit seinem Wesen identischer, kein durch Gegengründe aufhebbarer, also kein beliebiger ist. Der Wille ist die letzte d. h. die nächste, aber nicht die erste Ursache des freiwilligen Todes. Der Satz: ich will sterben, ist nur die willige Schlußfolge von dem widerwilligen Obersatz: ich kann nicht mehr leben, ich muß sterben. Der Entschluß zum Summum Malum, zum höchsten Uebel hat zu seiner Voraussetzung, zu seinem Grunde den Verlust des höchsten Gutes. Ich will sterben, weil ich nicht leben kann ohne das, was ein feindliches, sei es nun selbst verschuldetes oder unverschuldetes Geschick mir wider meinen Willen genommen hat oder nehmen will; ich lasse das Leben, weil ich nicht lassen kann, was ich lassen soll, dieses nicht lassen können aber nicht anders als durch den Tod ausdrücken und bethätigen kann; kurz ich entschließe mich zu sterben, weil ich genöthigt werde, von Unabtrennbaren mich zu trennen, Unentbehrliches zu entbehren. Das Leben ist die Verbindung mit den geliebten Gegenständen, der freiwillige Tod die Trennung davon, die aber nur die Unauflöslichkeit, die Nothwendigkeit dieser Verbindung ausspricht; denn eine Trennung die ich nicht überlebe, die mit meinem Ende verbunden ist, ist ja nur ein Beweis der Unzertrennlichkeit. Was der Tag des Lebens auf menschenfreundliche, bejahende Weise ausspricht, daß der Mensch nur durch die Sonne des süßen Augenlichts sich erfreut, dasselbe sagt die Nacht des Todes, nur auf verneinende,

Digitized by Google

menſchenfeindliche Weiſe. Wie es daſſelbe Weſen, dieſelbe Urſache iſt, welche gegenwärtig Licht, abweſend Nacht macht, ſo iſt es derſelbe Grundtrieb, dieſelbe Kraft, welche das Leben liebt und das Leben läßt, den Tod flieht und den Tod ſucht. Das Todesurtheil des Unglücklichen: ich bin nicht ohne Dich, hat ja denſelben Sinn als der Ausruf des Glücklichen: ich bin nur, wenn ich bei Dir bin. Selbſt wer den Heldentod ſtirbt, für ſein Vaterland, für die Freiheit, für ſeine Ueberzeugung das Leben läßt, erklärt dadurch, daß er von dieſen Gütern nicht abſtrahiren kann, daß dieſe Freiheit, dieſe Ueberzeugung für ihn eine Nothwendigkeit iſt, in unauflöslicher Verbindung mit ſeinem Weſen und Leben ſteht.

Der Selbſtmord iſt daher ſo wenig ein Beweis von der Freiheit oder Fähigkeit, „von Allem zu abſtrahiren", daß er vielmehr das Gegentheil beweiſt. Der nur kann von Allem abſtrahiren, der unbeſchadet ſeiner Exiſtenz davon abſtrahiren kann. Wer aber mit dem, wovon er abſtrahirt, zugleich ſeine Exiſtenz, ſich ſelbſt aufgibt, der geſteht dadurch auf ſehr demüthigende, ja vernichtende Weiſe die Gebundenheit und Beſchränktheit ſeines Abſtractionsvermögens ein. Der Wille, der den Leib, das Leben vernichtet, vernichtet ſich ſelbſt und beweiſt dadurch thatſächlich, daß er nichts iſt ohne Leib, ohne Leben, daß ich nicht — wie es in der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie heißt: „ich habe dieſe Glieder, das Leben nur, *inſofern ich will*, das Thier kann ſich nicht ſelbſt verſtümmeln oder umbringen, aber der Menſch" — kraft meines Willens meinen Leib, ſondern umgekehrt nur Willen kraft meines Leibes und Lebens habe. Die Fähigkeit, von Allem zu abſtrahiren, die über alle Naturnothwendigkeit erhabene Willensfreiheit bewieſe der Menſch nur, wenn er auch *vom Tode abſtrahiren, nicht ſterben könnte*, falls er nicht ſterben

Digitized by Google

wollte, wenn also Tod und Unsterblichkeit nur von seinem Willen abhingen. Da aber dieses bekanntlich nicht in der Macht seines Willens steht, so beweist er durch den freiwilligen Tod nur, daß auch der höchste Act seiner Freiheit innerhalb der Grenze der Naturnothwendigkeit stehen bleibt, daß er sich nur selbst anthut, was er außerdem von der Natur erleidet, daß also sein Wille kein Originalgenie, sondern nur ein Copist der Natur, kein Schöpfer aus Nichts, wozu ihn der philosophische Supranaturalist macht, sondern ein die gegebene Materie zu seinen Zwecken verwendender Künstler ist.

Ja wohl! wenn ich nicht sterben könnte, nicht sterben müßte, so könnte ich auch nicht sterben wollen. Der Wille zu sterben hat den willenlosen, unvermeidlichen Tod zu seiner Grundlage und Unterstützung. „Daß ich sterbe, sagt die zum Tode verurtheilte Antigone zu Kreon, wußt ich längst fürwahr! Nicht deinen Ausruf braucht' es". Und Sarpedon sagt in der Ilias zu Glaukos:

„Trauteſter, wär' uns vergönnt, entflohn aus diesem Gefechte
Stets unsterblich zu bleiben in niemals alternder Jugend,
Weder ich selbst dann kämpfte, gemischt in die vordersten Streiter,
Noch auch fordert' ich dich zur männerbewährenden Schlacht auf.
Aber dieweil uns doch unzählige Keren (Geschicke) des Todes
Nah stehn, denen entrinnt kein Sterblicher, noch sie vermeidet,
Auf, daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unsern!"

Ein im Sinne unserer Idealisten oder Supranaturalisten freier, ein übernatürlicher Entschluß wäre nur dann der Entschluß zu sterben, wenn es nur einen freiwilligen, aber keinen nothwendigen, natürlichen Tod gäbe, wenn der Mensch nicht sterbliches, sondern unsterbliches Leben aufopferte, der Tod im Widerspruch mit seiner Natur stände.

Allerdings steht der Tod, wie gesagt, im Widerspruche mit der Natur, so lange sie sich in ihrem normalen, gesunden Zustand

Digitized by Google

befindet, aber so lange ist auch der Tod kein Gegenstand des Willens. „Nichts," sagt Seneca, „hat uns in seiner Gewalt, weil wir den Tod in unserer Gewalt haben," d. h. sterben können, wenn wir wollen. Aber hängt wirklich nur von unserm Willen Leben und Tod ab? Leben wir nur, weil wir leben wollen, und können daher jeden Augenblick das Gegentheil, den Tod wollen? Freilich kann ich mich tödten, wenn ich mich tödten will, aber daß ich es will, das eben hängt nicht vom bloßen Willen ab, das steht nicht in meiner Freiheit. Ich kann nur dann den Tod wollen, wenn er für mich eine Nothwendigkeit ist, wofern ich nicht für das Leben Alles, was das Leben erst zum Leben in meinem Sinne macht, hingeben will. Jetzt aber, wo nichts wider das Leben spricht, kein Grund für den Tod vorhanden ist, ist es eine bloße Einbildung von mir, wenn ich glaube, mein Leben hinge blos von der Gnade meines Willens ab, ist es in Wahrheit eine und zwar nicht nur moralische, sondern physische Unmöglichkeit, mich tödten zu wollen oder tödten zu lassen. „Du wähltest Leben und ich wählte Tod." Die Wahl zwischen diesen Gegensätzen ist richtig an zwei verschiedene Personen vertheilt. Was der Antigone bei ihrem Sinn und Charakter möglich, war der Ismene unmöglich.

„Ich kann, was ich will", aber nur wenn und wofern ich will, was ich kann, widrigenfalls ist mein Wollen ein grund- und bodenloses, ein nur eingebildetes; denn der Grund des Wollens ist das Können, das Vermögen des Gewollten. Wirklicher, nicht eingebildeter Wille, welcher gewöhnlich mit jenem verwechselt wird, ist talentvoller, seiner Sache gewisser, seinem Gegenstande entsprechender und gewachsener Wille. Ich will Musiker werden, aber dieser Wille ist, wenn er begründeter und eben deswegen erfolgreicher Wille, nur die Offenbarung meines Talents zur Musik.

Digitized by Google

So wenig ich durch den bloßen Willen ohne Zeugungsvermögen Kinder zeugen kann, so wenig vermag überhaupt der Wille etwas ohne Zeug, ohne Stoff, ohne Organ zu dem, was er will. Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille. Wo Wollen und Können im Widerspruch stehen, wie so häufig im bürgerlichen Leben, da kommen eben deswegen auch nur Mißgeburten zum Vorschein.

So kann denn auch der Mensch nur da seinen Tod wollen, wo er in sich Grund und Stoff zum Tode hat, wo die Kluft zwischen Leben und Tod, die sonst die Selbsttödtung ihm zur Unmöglichkeit macht, verschwunden, wo sein Hirn bereits so verbrannt und verzehrt ist, daß er nur in einem Todtenschädel sein Ebenbild erblickt, sein Herz so der Welt abgestorben, daß er im Tode nicht den Tod seines Lebens, sondern nur den Tod seines Todes sucht, wo er mit seinem Leben nur noch einen Schein, eine Lüge, einen Widerspruch abthut, im Tode nur den wahren Ausdruck seines Wesens und Willens findet. Das triviale „Gleich und Gleich gesellt sich gern" gilt auch hier. „Der Tod ist mein Bräutigam," sagt die zum Tod entschlossene Antigone. Wer aber dem Tode sich vermählt, der begehrt ihn als ein Wesen seines Gleichen, der wird von ihm nach dem Gesetz der Wahlverwandtschaft angezogen, der weidet sich nicht mehr an der Bildergallerie des Lebens, der hat in dem Tode nur die Tabula rasa des eigenen Sinnes und Selbsts vor Augen. „Meine Seele," sagt dieselbe Antigone, „ist schon längst gestorben, um den Todten sich zum Dienst zu weihn." Kurz ich kann nur sterben wollen, wenn Das, was im normalen Zustand in mir diesen Willen verhindert, ihm Widerstand leistet, ihn gar nicht aufkommen läßt, beseitigt ist. Dieser Widerstand ist die Liebe zum Leben oder der Wille zu leben, weil ich lebe. So wenig ich die Freiheit habe, eine Person, die

Digitized by Google

ich wirklich liebe oder so lange ich sie liebe, nicht zu lieben, so wenig habe ich die Freiheit, das Gegentheil des Lebens zu wollen, so lange ich das Leben liebe. Erst wenn diese Liebe erloschen oder durch die gewaltsame Aufhebung der Bedingungen, welche das Leben zu einem Gegenstand der Liebe machen, verdrängt worden ist, wird mein Wille in Freiheit gesetzt, wird dem Gedanken und Willen des Todes Platz gemacht. Erst wird das Leben ein Gegenstand der Gleichgültigkeit, der Langeweile, des Ekels, des Abscheus, der Verachtung, ehe der Tod ein Gegenstand des Begehrens wird.

„Ueberall, sagt der Stoiker Seneca, steht dem Menschen der Weg zur Freiheit offen. Wohin du nur immer blickst, da findest du das Ende der Uebel. Siehst du jenen abschüssigen Ort? Dort steigt man zur Freiheit hinab. Siehst du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen? Die Freiheit wohnt in ihrer Tiefe. Siehst du jenen kleinen, dürren, unfruchtbaren Baum? Die Freiheit hängt an ihm. Siehst du deinen Hals, deine Kehle, dein Herz? Sie sind Auswege aus der Knechtschaft. Du findest diese Ausgänge zu beschwerlich, fragst nach einem Wege zur Freiheit, der weniger Muth und Stärke erfordert? Jede Ader in deinem Körper ist ein solcher.“ Ja! der Tod ist von Natur die Freiheit von allen Uebeln, und wem das Leben, es sei nun aus welchem Grunde es wolle, ein unerträgliches Uebel, für den ist diese Freiheit, aber nur diese, Willensfreiheit. Wäre der Selbsterhaltungstrieb der Natur ein unbeschränkter, ein Trieb ohne Maß und Ziel, so gäbe es auch keinen Tod. Allein der Selbsterhaltungstrieb ist eins mit dem Glückseligkeitstrieb und dieser steigt und fällt mit der Glückseligkeitsfähigkeit. Jedes Leben wird sich mit der Zeit, sei es durch Krankheit, sei es durchs Alter, zur Last, zum Uebel. Ist aber das Leben nur noch ein Uebel, so ist der Tod kein Uebel,

Digitized by Google

ſondern ein Gut, ja ein Recht — das heilige Naturrecht des Uebelleidenden auf Erlöſung vom Uebel. Der Tod an ſich iſt keine Strafe für begangene Sünden; er iſt der Lohn für ausgeſtandene Leiden und Kämpfe. Darum ſetzten die alten Griechen und Römer ihren Todten Kränze als Ehren- und Siegeszeichen auf. Der natürliche und freiwillige Tod erfolgen daher nach demſelben Naturgeſetze, welches im Gegenſatz zur ascetiſchen Moral unſerer ſupranaturaliſtiſchen Philoſophie und Theologie die Pflicht der Selbſterhaltung nur von dem Recht auf Glückſeligkeit — freilich auch keine Glückſeligkeit im ſupranaturaliſtiſchen Sinne — abhängig macht. Allerdings entleibt ſich nicht immer der Menſch auf Grund unheilbarer und unerträglicher Uebel, im Gegentheil häufig nur aus Gründen gekränkter Eitelkeit, verkürzter Gewinnſucht, verſagter Liebhabereien; aber aus was für geringfügigen Urſachen oder Anläſſen entſpringt nicht auch oft der natürliche Tod!

2.

Der Wille innerhalb der Zeit.

Der Wille iſt kein Wunderthäter oder Hexenmeiſter, kein zu jeder Zeit, an jedem Ort, zu jedem beliebigen Kunſtſtückchen bereites Vermögen; der Wille iſt, wie der Menſch überhaupt — was iſt denn der Wille als der wollende Menſch? — an Raum und Zeit gebunden. Was ich hier und jetzt nicht vermag, das vermag ich anderwärts und zu anderer Zeit. Wie viele Selbſtmörder mögen vor der Zeit ihrer unſeligen That ſich vor dem Gedanken an die bloße Möglichkeit einer ſolchen That entſetzt, ſich für abſolut unfähig derſelben gehalten haben und es auch wirklich

Digitized by Google

damals gewesen sein, wo sie dieses dachten! Erst, wenn die Zeit zu Etwas kommt, kommt auch die Kraft und der Wille dazu. „Ich weiß es unwidersprechlich, daß Ich, der ich jetzt will, der nämliche Eine bin, der vor Jahren gewollt hat.“ Aber der vor Jahren gewollt hat, existirt nur noch in deiner Erinnerung, in deinen Gedanken, und so denkst du ihn freilich ohne Schwierigkeit und ohne Unterschied als eins mit dem, der jetzt will. In Wirklichkeit ist jedoch ein eben so großer Unterschied zwischen deinem vormaligen und jetzigen Willen, als zwischen deiner vergangenen und gegenwärtigen Existenz überhaupt. „Des Menschen Wille ist sein Himmelreich,“ aber das Himmelreich des Knaben ist nicht das des Jünglings, und das Himmelreich des Jünglings nicht das Himmelreich des Mannes oder Greises.

Was der Mensch zu einer bestimmten Zeit thut oder leistet, das ist das Höchste, was er gerade zu dieser Zeit leisten kann, die Grenze seines Vermögens, sein letzter Wille, denn mehr kann er nicht leisten wollen, als er mit Aufgebot aller seiner Kräfte leisten kann, und in dem Gefühle der Erschöpfung und Leere, die jede auf den höchsten Grad gesteigerte Anstrengung nach sich zieht, spricht er sich alle Zukunft ab, begiebt er sich in Gedanken zu ewiger Ruhe. Aber welche Täuschung! So wenig die Zeit oder das Blut in seinen Adern stille steht, so wenig bleibt sein Wille stehen. Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was er früher für seinen letzten Willen für alle Zeit hielt, erkennt er jetzt nur als den letzten Willen einer bestimmten Zeit, und was ihm früher für das absolute Wesen seines Könnens und Wollens galt, das ist jetzt in den bescheidenen Rang eines endlichen Wesens zurückgetreten. Aendert sich aber der Gegenstand des Willens, so ändert sich auch der Wille selbst. Der Wille ist durch das, was er will, bestimmt; eingenommen für

Digitized by Google

ſeinen Gegenſtand, nimmt er deſſen Farbe, deſſen Weſen an. Sich entſchließen iſt ſelbſt ſprachlich eins mit „Partei nehmen“. Ein unparteiiſcher, unbeſtimmter, auf alle Dinge, auch die entgegengeſetzteſten ohne Unterſchied ſich erſtreckender Wille, wie es der Wille in abstracto, in Gedanken, iſt in Wirklichkeit ein Unding. „Wer liebt, ſagt Johannes Gochius, ein Lutheraner vor Luther, wird ſo, wie der Gegenſtand ſeiner Liebe iſt. Wenn du das Fleiſch liebſt, ſo biſt du Fleiſch, d. h. du nimmſt die fleiſchliche Form (Weſenheit) an. Wenn du die Natur liebſt, ſo biſt du Natur, weil du die natürliche Form annimmſt; wenn du das Schwein liebſt, ſo biſt du ein Schwein, weil du die ſchweiniſche Form annimmſt. Endlich wenn du Gott liebſt, ſo biſt du Gott, weil du die göttliche Form annimmſt.“ Die Liebe iſt aber nichts anderes, als der ſinnliche, affectvolle, aber eben deßwegen der wahre, herzensgründliche, radicale Wille des Menſchen. Ein affectloſer Wille iſt ein affectirter, nur gedachter und gemachter Wille. Nimmſt du mir daher den Gegenſtand des Willens, ſo nimmſt du mir den Willen ſelbſt; denn Nichts wollen und nicht wollen iſt Eins. Zu jeder beſtimmten Zeit meines Lebens habe ich aber nur Beſtimmtes gewollt, nur das, was eben damals an der Zeit und in der Kraft war, nicht, was ich jetzt nach ſo und ſo viel Jahren will, was mir vielleicht erſt jetzt und hier zu Ohren oder zu Augen und dadurch zu Bewußtſein gekommen iſt. Nein! was ich einſt gewollt habe, das faßte mein ganzes Weſen in ſich, verſchlang mein ganzes damals vorhandenes Willenscapital. Aber eben deßwegen iſt auch mit dem, was der Knabe wollte, der Wille des Knaben, mit dem, was der Jüngling wollte, der Wille des Jünglings ſchon längſt zu Grunde gegangen. Darum weiß auch nicht der Menſch voraus, was er einſt noch wollen kann und wird, ſo wenig als er voraus weiß, was er noch Alles erleben und erfahren wird.

Digitized by Google

Ein Wille, der im Voraus, ohne vorhergegangene Leiden, ohne Noth, ohne Grund, ohne Zeit und Raum sich jeder That für fähig hält, ist ein Windbeutel.

Alles hat seine Zeit, und nur der zeitgemäße Wille ist kein impotenter und phantastischer Wille. So hat jedes Alter seine Tugenden, aber auch seine Mängel und Fehler, und du magst wollen, so viel als du willst, du wirst nicht eher frei von ihnen, als bis du die Jahre hinter dir hast, wo diese Untugenden zeitgemäß waren. Wirst du auch nicht ohne Willen frei von ihnen, so wirst du es doch nur durch den Beistand der Zeit. Und du hast keine Ursache, dich darüber zu beklagen, daß dein Wille durch die Zeit beschränkt ist, d. h. daß du nicht wider den Strom der Zeit schwimmen kannst, denn ein zeitgemäßer Fehler ist besser, sagt und verheißt mehr, als eine unzeitige oder zeitwidrige Tugend. „Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit," aber auch der Freiheit, die ja mit jener identisch. Jedes Blatt der Geschichte widerlegt die phantastische, die supranaturalistische Willensfreiheit. Nicht der Wille, nicht die Vernunft, nur die Zeit, die Zukunft befreit von den Leidenschaften und Thorheiten, den Lastern und Uebeln der Gegenwart. Nur, wenn ein Mensch oder Ereigniß der Geschichte anheimgefallen, werden sie erst Gegenstand eines gerechten, freien Urtheils, zum deutlichen Beweis, daß die Freiheit nur Sache der Geschichte, daß der Mensch nicht „a priori" sondern nur a posteriori frei ist, d. h. daß eben so wohl im Leben des Einzelnen als im Leben der Menschheit, wie die Wahrheit nur auf den Irrthum, die Vernunft nur auf die Unvernunft, die Humanität des Friedens nur auf die Brutalität des Kriegs, so auch die Freiheit nur auf die Sclaverei mit Hülfe der Zeit folgt.

Kant hat seinen in der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochenen Lieblingsgedanken, daß die Zeit nichts an sich, nur

Digitized by Google

eine menſchliche Vorſtellung ſei, nicht die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen betreffe, auch in der Kritik der praktiſchen Vernunft geltend gemacht, ja die Exiſtenz der Willensfreiheit nur von der Richtigkeit der Zeit für Vernunft und Willen abhängig gemacht; denn in der Zeit ſei jeder Zuſtand die nothwendige Folge des vorhergegangenen, ein in der Zeit befindliches Wirkungsvermögen daher in ſeinen gegenwärtigen Wirkungen beſtimmt durch die Vergangenheit, die „nicht mehr in ſeiner Gewalt", alſo ſei in der Zeit ein Vermögen, welches von ſelbſt, unbedingt durch ein Vorher einen Zuſtand anfange — ein ſolches ſei aber die Willensfreiheit — unmöglich. Ganz richtig: „was vergangen iſt, das iſt nicht mehr in unſerer Gewalt," aber es fehlt der eben ſo richtige und wichtige Nachſatz, daß was vergangen iſt, auch uns nicht mehr in ſeiner Gewalt hat. So hat der Hunger in Folge vorausgegangener Enthaltung oder Entbehrung von Speiſen mich in ſeiner Gewalt, nöthigt mich, nur an den Magen zu denken; iſt aber der Hunger geſtillt und folglich vergangen, ſo habe ich nun Zeit und Freiheit, ſtatt an den Magen, an meinen Kopf zu denken. Primum vivere, deinde philosophari. Erſt leben, dann denken oder philoſophiren. Die Freiheit beſteht nicht darin anfangen, ſondern zuerſt darin, enden zu können. Die Möglichkeit, die Bedingung dieſer Freiheit iſt aber die Zeit. Du kannſt nur anfangen zu denken, wann und wenn du aufhörſt zu genießen, anfangen zu wachen, wann und wenn du aufhörſt zu träumen, anfangen zu zweifeln, wann und wenn du aufhörſt zu glauben. „Neue Liebe, neues Leben," aber keine neue Liebe, ohne daß die alte vergangen iſt, der Zahn der Zeit die Bande, die dich an die alte Liebe und Zeit feſſelten, zernagt hat. Jedes Präſens des Willens ſetzt ein zeitliches Perfectum ſeines Gegentheils oder eines Andern über-

Digitized by Google

haupt voraus. Ich will arbeiten oder mich bewegen, nachdem und weil ich geruht, ruhen, nachdem und weil ich gearbeitet oder mich bewegt, alſo nicht geruht habe. Ohne ein ſolches vorhergegangenes Nicht habe ich keinen Grund, keinen Trieb, keinen Anſtoß zum Wollen. „Ein jegliches hat ſeine Zeit.“ Und frei biſt du nicht dadurch, daß du die Zeit verneinſt, ſondern recht benützeſt und anwendeſt, jedem naturgemäßen Trieb und Bedürfniß ſein Recht, ſeine Freiheit, d. h. ſeinen gebührenden Spiel- und Zeitraum gewährſt. „Theile und herrſche!“ Aber du kannſt nur durch die Zeit die Feinde deiner Freiheit theilen, folglich beherrſchen; du kannſt den Ungeſtüm und Uebermuth deiner Begierden nur dadurch brechen, daß du das „Schicket euch in die Zeit“ zu ihrem Geſetze machſt. Bei den Buddhiſten gehört noch heute zu ihren Grundgeboten: „nicht außer der Zeit zu eſſen.“ Und der Prediger des Alten Teſtaments ruft aus: „Wehe dir Land, deß König ein Kind iſt und deß Fürſten frühe (am Morgen, der zum Gerichthalten und andern Geſchäften beſtimmten Zeit) eſſen. Wohl dir Land, deß Fürſten zu rechter Zeit eſſen, zur Stärke und nicht zur Luſt“ (wörtlich: zum Trinken, Zechen). Ja wohl dir Land, deß Fürſten dem bibliſchen Prediger Gehör ſchenken, aber zugleich auch die Ausſprüche der griechiſchen Weltweiſen: „Erkenne den rechten Zeitpunkt,“ „die Zeit iſt das Weiſeſte“ beherzigen und bethätigen.

Kant beruft ſich zu Gunſten ſeiner metaphyſiſchen und moraliſchen Nichtigkeit der Zeit auf „die Reue über eine längſt begangene That bei jeder Erinnerung derſelben, eine ſchmerzliche durch moraliſche Geſinnung gewirkte Empfindung, die ſo fern praktiſch leer iſt, als ſie nicht dazu dienen kann, das Geſchehene ungeſchehen zu machen — aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligiblen Exiſtenz

Digitized by Google

(das Moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt und nur frägt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen oder vorlängſt geſchehen ſein.“ Wir verknüpfen aber auch mit dem, was wir empfunden, erlitten und erlebt haben, ohne Unterſchied, ob es jetzt oder vorlängſt geſchehen, in der Erinnerung dieſelben Empfindungen. Die Ohrfeige, die wir als Lehrer einem Schüler unverdienter Weiſe gegeben, brennt uns nach zwanzig oder noch mehr Jahren noch auf dem Gewiſſen, aber die Ohrfeige, die wir als Schüler von einem Lehrer empfangen, wenn auch vielleicht verdienter Weiſe, brennt uns nach eben ſo viel Jahren noch auf dem Geſichte. Wir vergeſſen nicht das Unrecht, das wir einem Andern gethan, aber wir vergeſſen auch nicht das Unrecht, das Leid, den Schaden, den uns ein Anderer zugefügt hat. So erzählt de la Condamine, wie Condorcet in der Lobrede auf ihn berichtet, daß er, als er einſt mit einem ſeiner alten Lehrer zuſammentraf, gefühlt habe, daß er dieſem noch nicht eine bereits vor fünfzig Jahren von ihm erhaltene ungerechte Strafe verziehen hätte. So konnte auch A. v. Haller, wie derſelbe Condorcet in der Lobrede auf ihn erzählt, ſeinen ſtrengen und pedantiſchen Hofmeiſter, an dem er ſich ſchon als Knabe von zehn Jahren mit einer Satyre gerächt hatte, auch ſpäter nie wieder ſehen, ohne unwillkührlich Schrecken zu empfinden.

Wir machen uns Vorwürfe über einſt begangene Handlungen, namentlich, wenn ſie unſere bewußten, noch jetzt uns beläſtigenden Fehler uns vergegenſtändlichen, oder mit unſern gegenwärtigen, erſt ſpäter entwickelten Tugenden, denen wir unſern Namen und Credit verdanken, in Widerſpruch ſtehen, aber wir machen uns dieſe Vorwürfe eben deßwegen erſt jetzt, wo dieſe Fehler nicht mehr mit unſerm Weſen verſchmolzen, ſondern uns

Digitized by Google

nur noch Gegenstand der Erinnerung sind, oder doch so sich gemildert haben, daß sie nicht mehr in so crasser, anstößiger Weise wie früher, zum Ausbruch kommen; denn hätten wir früher so gedacht und empfunden, wie jetzt, uns schon damals dieselben Vorwürfe gemacht, so würden wir diese Handlungen nicht begangen haben. Wir machen es mit den Fehlern unserer Vergangenheit, wie die Väter mit ihren Kindern, denen sie die nur von ihnen ererbten Fehler — oft auch Tugenden — von denen sie selbst nur durch die Zeit oder doch mit der Zeit frei geworden, zum Vorwurf machen. Jedoch, wie gesagt, nicht nur unsere denkwürdigen Thaten, auch unsere denkwürdigen Empfindungen und Anschauungen, denkwürdigen Leiden und Freuden erhalten sich in frischem, ja ewigen, d. h. erst mit unserm Bewußtsein erlöschenden Andenken. Und nicht nur das moralisch Gute oder Schlechte, das wir gethan, auch das physisch Gute oder Schlechte, das wir erlebt und empfunden haben, loben oder tadeln, segnen oder verfluchen wir noch in später Erinnerung. Selbst auf Speisen und Getränke erstreckt sich diese Kritik der praktischen Vernunft. „Ich werd' es nie vergessen, was ich beim Herrn von Kressen getrunken und gegessen." So schloß einst eine Nürnberger Grabrede. Und wie oft hört man namentlich aus dem Munde des aufrichtigen Volkes solche Aussprüche! Ein so gutes Andenken hinterläßt gutes Essen und Trinken. Ewigen Abscheu dagegen erzeugen auch nur einmal genossene oder nur verkostete abscheuliche Speisen und Getränke. Selbst rein körperliche Leiden und Schmerzen, wie z. B. die erfrorener Glieder, erneuern sich mit jedem Winter, wenn wir sie gleich schon vor vielen Jahren erfroren haben, und wir bedauern oder bereuen es dann, daß wir in frühern Jahren, wenn gleich vielleicht aus löblichen, moralischen Gründen es verschmäht haben, uns gegen die Kälte gehörig zu schützen.

Digitized by Google

3.

Die Einheit des Willens und Glückſeligkeitstriebes.

Wie die Verneinung der Zeit für den Willen nicht den Sinn hat: es iſt keine Zeit überhaupt oder ſchlechtweg, ſondern nur: es iſt jetzt keine Zeit zum Genießen, zum Spielen, zum Spazierengehen u. ſ. w. weil jetzt Zeit zum Handeln, zum Arbeiten, alſo dieſe Verneinung ſtets innerhalb der Zeit fällt; ſo fällt überhaupt jede Verneinung, von welcher der Menſch — der Menſch überhaupt, nicht dieſer oder jener Philoſoph — die Vorſtellung ſeiner Willensfreiheit abgezogen oder in welcher er einen Beweis derſelben erblickt hat, nicht jenſeits, ſondern diesſeits einer Naturnothwendigkeit oder eines Naturbedürfniſſes, erſtreckt ſich nur auf das Beſondere und Einzelne einer Sphäre, einer Gattung, aber nicht auf dieſe ſelbſt. Ich kann z. B. von dieſer oder jener Speiſe „abſtrahiren," aber nicht von jeder Speiſe, nicht von der Speiſe überhaupt; ich muß eſſen, wenn ich nicht zu Grunde gehen will. Aber dieſe Nothwendigkeit empfinde ich, ſo lange ich wenigſtens noch bei Verſtand und Natur bin, nicht im Widerſpruch mit meinem Weſen und Willen, denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Weſen. Ich kann mich nicht ohne dieſes Bedürfniß denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abweſenheit oder Verneinung deſſelben zu ſetzen. Ich ſetze ſie nur darein, daß ich dieſe oder jene Speiſe nicht eſſen kann, wenn ich ſie nicht eſſen will, daß ich nicht abhängig von gewiſſen Speiſen, nicht unglücklich, nicht außer mir vor Aerger bin, wenn ich ſie entbehre, daß ich eſſen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menſchlichen Nahrungsmittels fällt. Der Wille iſt Selbſtbeſtimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menſchen unabhängigen Naturbeſtimmung. „Der

Digitized by Google

Wille iſt die vernünftige Begierde," wie die Philoſophen bis auf Kant faſt einſtimmig behaupteten. Die Gattung oder der Gattungsbegriff iſt es aber, der die Vernunft von den Sinnen unterſcheidet. Die Bäume verdanken wir den Sinnen, oder da die Sinne nichts ſind für ſich ohne das Hirn, d. h. ohne Verſtand oder Vernunft, der ſinnlichen, den Baum der denkenden Vernunft. Der Baum als ſolcher iſt nicht ſinnlich, iſt überſinnlich, aber dieſe Ueberſinnlichkeit betrifft nur die Form, nicht den Inhalt oder Gegenſtand. Der Wille nun iſt die nicht ausſchließlich, wie die unvernünftige Begierde durch dieſen einzelnen und beſondern Gegenſtand, ſondern durch die Gattung deſſelben im Sinne des angeführten Beiſpiels beſtimmte Begierde. „Der Wille iſt ein überſinnliches Vermögen," aber in keinem andern Sinne, als auch der Baum, die Blume, der Menſch überſinnliche Weſen ſind.

Kant hat im Gegenſatze zu ſeiner theoretiſchen Philoſophie in der praktiſchen die bloße Form des Geſetzes zum Gegenſtande und Beſtimmungsgrunde des Willens und dadurch den Willen zu einem ſpezifiſch vom ſinnlichen Begehrungsvermögen verſchiedenen Vermögen, aber eben deßwegen zu einem bloßen Noumenon, auf deutſch: Gedankending gemacht. Das Geſetz iſt freilich ſeiner Form nach ein Nichtſinnliches, ein Ueberſinnliches, aber ſein Gegenſtand, ſein Inhalt iſt ein ſinnlicher, ſo gut als der ſeinem Gattungsbegriff nach überſinnliche Baum in Wahrheit ſinnlich iſt. Aber ſo gehts. Der nicht denkende Menſch ſieht vor Bäumen nicht den Baum, der nur denkende, ſein Denken nicht durch die Sinne unterſtützende und beſtimmende vergißt über dem Baume die Bäume, macht die leere Form zum Inhalt, den Baum ohne Bäume zu einem für ſich beſtehenden Weſen. Kant iſt bei dem Geſetze für ſich ſelbſt als einem Erſten und Letzten ſtehen geblieben.

Digitized by Google

Das Geſetz iſt rückſichtslos, allgemein, unbedingt, aber es iſt nichts, wenn es nicht vollſtreckt, nicht bethätigt wird, alſo muß es — ſo ſchloß er — ein dem Weſen des Geſetzes entſprechendes Thatvermögen geben, ein Vermögen, welches nur durch das Geſetz beſtimmt wird, unabhängig von allen ſinnlichen Antrieben. Dieſes Vermögen iſt „der reine Wille."

Aber das Geſetz, wie z. B. das moſaiſche, ſagt nur: „Laß dich nicht gelüſten deines Nächſten Weibes, noch ſeines Knechtes, noch ſeiner Magd, noch ſeines Ochſen, noch ſeines Eſels;" aber es ſagt nicht: Laß dich überhaupt nicht gelüſten eines Weibes, noch eines Knechtes, noch einer Magd, noch eines Ochſen oder Eſels. Es verbietet mir nicht die Befriedigung meines Geſchlechts- und Eigenthumtriebs, es verbietet mir nur, ſie an dieſem Weibe, dieſem Knechte, dieſem Eſel, die meinem Nächſten gehören, zu befriedigen. Das Verbot: „du ſollſt nicht ſtehlen" oder „du ſollſt nicht ehebrechen" iſt allerdings überſinnlich für mich, eine Verneinung meiner Sinnlichkeit, aber nur, wiefern ſie Begierde iſt nach dem Weibe meines Nächſten, nicht meiner Sinnlichkeit überhaupt; denn es iſt ja nur der Geſchlechtstrieb des Andern, der vermittelſt des Geſetzgebers meinem Geſchlechtstrieb dieſes Verbot gibt, dieſe Schranke auferlegt, folglich iſt der Geſchlechtstrieb überhaupt und an ſich geſetzlich anerkannt und geſichert. Das Geſetz, verſteht ſich das geſetzmäßige, gerechte, nicht willkürliche, ariſtokratiſche oder despotiſche, das Geſetz, ſage ich, iſt überhaupt nichts anderes, als mein mit dem Glückſeligkeitstrieb Anderer in Einklang geſetzter Glückſeligkeitstrieb. Wo aber kein Trieb, iſt kein Wille, wo aber kein Glückſeligkeitstrieb, kein Trieb überhaupt. Der Glückſeligkeitstrieb iſt der Trieb der Triebe. Jeder Trieb iſt ein anonymer, weil nur nach dem Gegenſtand, worein der Menſch ſein Glück ſetzt, benannter Glückſeligkeitstrieb. Selbſt der Wiſ-

Digitized by Google

senstrieb ist nur der zuerst vermittelst des Verstandes — später im Verlauf der Cultur, wo der Wissenstrieb ein selbständiger Trieb wird, im Verstande — sich befriedigende Glückseligkeitstrieb. Warum haben denn die Menschen zuerst gefragt, was ist die Ursache — oder eigentlich der Urheber, der Macher, doch davon abstrahiren wir hier — von Blitz und Donner, von Tag und Nacht, von Hitze und Kälte und andern sie in Verwunderung setzenden Naturerscheinungen? Warum? weil sie mit der Erkenntniß der Ursache die Ursache der Unsicherheit, der Angst und Furcht, die der Mensch vor fremden, unbekannten Dingen hat, beseitigen wollten. Die Kelten sagten zum Alexander nach Arian, daß sie nichts fürchteten als, es möchte der Himmel über sie einstürzen. Wie nahe liegt diese Furcht, wenn er im Himmel ein ehernes Gewölbe, in Wolkenbrüchen „das Meer im Himmel" sich auf die Erde stürzen, in den Sternschnuppen wirkliche Sterne vom Himmel fallen sieht! Wie nahe aber dieser Furcht das Bestreben, sich nach dem Grunde oder Ungrunde derselben umzusehen, um sich seines Daseins zu versichern! Was tastbar ist, begreife ich mit meinen Fingern, um dessen leiblich habhaft und sicher zu werden, was jenseits meines Tastvermögens, das begreife ich mit meinem Verstande, um seiner geistig wenigstens habhaft und sicher zu werden. Tantum possumus, quantum scimus. Ich kann nur so viel, als ich weiß. Wissen ist Vermögen, ist Macht. Wissen will der Mensch, wie etwas geschieht oder gemacht wird, um es möglicher Weise — der Wissenstrieb ist ursprünglich Nachahmungstrieb — selbst mit seinen Händen machen zu können, im entgegengesetzten Falle wenigstens in Gedanken nachzumachen. Macht, Besitz — und besitzen, innehaben, was nicht leiblich besessen werden kann, heißt eben Wissen — ist aber ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes.

Digitized by Google

Es ist nichts ungereimter, als dem Menschen ein besonderes, von seinem Glückseligkeitstrieb unabhängiges „metaphysisches Bedürfniß" anzudichten und nun gar zum Grund und Wesen der Religion zu machen, da doch gerade die prima philosophia, die allen anderen Philosophieen vorangehende Philosophie der Menschheit, die Religion aufs schlagendste beweist, daß dieses metaphysische Bedürfniß nur im Dienste des Glückseligkeitstriebes sich befriedigt, daß die Lehre von dem ersten Ding, dem Schöpfer der Welt und die Lehre von den letzten Dingen, der Seligkeit und Unsterblichkeit des Menschen nur einen und denselben Gedanken, einen und denselben Willen ausdrücken und vergegenständlichen. Selbst die Grundunterscheidung, die Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung, zwischen Gegenstand und Ich, stützt sich nicht nur, wie einseitige Verstandesmenschen behaupten, auf meinen Verstand, sondern wesentlich zugleich auf meinen Willen, folglich meinen Glückseligkeitstrieb, denn wo kein Glückseligkeitstrieb, ist auch kein Wille, höchstens nur ein Schoppenhauerischer, d. h. ein Wille der Nichts will.

Der Verstand ist das die Dinge in mich hineinsetzende, der Wille aber das diese in den Kopf gesetzten Dinge wieder aus mich herausetzende Wesen oder Vermögen. Hätte ich keinen Willen, so hätte ich auch kein Bewußtsein von einer von mir unterschiedenen Außenwelt. Nur vermittelst des Willens, nur auf Grund des Glückseligkeitstriebes unterscheidet der Verstand zwischen dem vorgestellten und dem gegenständlichen Dinge, zwischen dem Gegenstande des Adspectus, des Anblicks, und dem Gegenstande des Usus, des Genusses, zwischen dem Schauspiel meines Sehnerven und dem wirklichen Leben, zwischen dem Sperling auf dem Dache oder im Kopfe und dem Sperling in der Hand oder im Magen, zwischen dem Gefühl des Druckes und der mich drücken-

Digitized by Google

den Urſache. Kurz ich unterſcheide zwiſchen Urſache und Wirkung, Gegenſtand und Empfindung mit Verſtand, weil ich mit Willen zwiſchen Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Himmel und Hölle, Haben und Nichthaben unterſcheide, ſo ſcharf unterſcheide, wie zwiſchen Leben und Tod. „Sein oder Nichtſein, das iſt die Frage.“ Aber dieſe Frage, wie ſo viele andere, löſt nicht der vom Willen geſonderte und verlaſſene, ſondern nur der mit dem Willen verbundene Verſtand.

Doch wieder zurück zum Ausgangspunkte. Der Wille iſt ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem andern Hauptworte, oder vielmehr, denn er äußert und bezeugt ſich ja nur in Handlungen, mit einem Zeitwort verbunden wird. Die Sprache macht allerdings auch das Wollen zu einem ſelbſtſtändigen Wort, aber dafür gibt es in ihr außer dem majeſtätiſchen und philoſophiſchen „Ich will“ auch ein Wollen in der mir ſinnlich gegenſtändlichen zweiten und dritten Perſon, außer dem Präſens und Infinitiv auch ein Imperfect und einen Conditional des Willens, ſteht kurzum das Wollen unter allen Bedingungen und Weiſen der Endlichkeit und Zeitlichkeit. Mit dem Ich will iſt daher unzertrennlich das Fragewort: Was? verknüpft. Ein von der Materie des Willens abgeſonderter Wille iſt ein Unding. Was will ich denn nun aber? nichts, als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Uebels — wo kein Uebel, iſt kein Wille — eines Leidens — wollen heißt nicht leiden wollen — nichts als das Nichtſein meines Nichtſeins, denn nur Wohlſein iſt Sein, wahres Sein. Ich will ſelbſt meinen Tod, aber nur, wenn er das letzte und einzige Mittel iſt, mich von den Miſerabilitäten des menſchlichen Lebens frei zu machen. Mein Wille iſt nur mein dem, was mich drückt und ſchmerzt, was mich unglücklich machen, was mich zu Boden werfen, was mich vernichten will, ſich entgegenſetzendes,

Digitized by Google

entgegenwirkendes Weſen. Wollen iſt Wohlwollen, zunächſt und zwar nothwendiger Weiſe gegen ſich ſelbſt, „denn wer ſich ſelbſt feind, kann auch nicht Andern freund ſein.“ Das Wohl liegt ſo ſehr im Sinne des Wollens, daß ſelbſt ſprachlich „Wille und Wollen ſtammverwandt mit Wahl und Wohl iſt; ich wole oder wohle, wähle, will.“ „Der Wille iſt die Begierde oder das Verlangen eines, ſeis nun wirklichen oder ſcheinbaren Guts“ appetitio boni alicujus. „Alle Weſen, ſagten die ſcholaſtiſchen Philoſophen und Theologen, lieben oder begehren ſich ſelbſt und ihre Vollkommenheit“ se suamque perfectionem appetunt. „Der Wille kann nicht das Gute nicht wollen, nur ein beſonderes Gut will er nicht nothwendig.“ „Das erſte Geſetz des Allmächtigen, ſagt der engliſche Dichter Young in ſeinen Nachtgedanken, lautet: „Menſch liebe dich ſelbſt! Hierin allein ſind freihandelnde Weſen nicht frei.“ Und in dem verſchrieenen „Syſtem der Natur“ heißt es richtig: „Es gehört zum Weſen des Menſchen, nach Wohlſein zu ſtreben oder ſich erhalten zu wollen. Der Schmerz zeigt ihm an, was er vermeiden, das Vergnügen, was er begehren ſoll; es gehört alſo zu ſeinem Weſen zu lieben, was angenehme Empfindungen, zu haſſen, was unangenehme jetzt oder hernach verurſacht; ſein Wille wird nothwendig beſtimmt oder angezogen von den Gegenſtänden, die er für nützlich, nothwendig, abgeſtoßen von denen, die er für ſchädlich hält. Nur durch die Erfahrung erwirbt ſich aber der Menſch die Erkenntniß von dem, was er lieben oder fürchten ſoll, die Erkenntniß, daß bisweilen ein Gut durch ſeine Folgen ein Uebel werden kann und dagegen ein vorübergehendes Uebel ihm ein dauerndes Gut verſchaffen kann. So erkennen wir, daß die Ablöſung eines Gliedes Schmerz verurſachen muß, wir fürchten daher nothwendig dieſe Operation, aber da die Erfahrung uns gelehrt hat, daß der durch dieſelbe

Digitized by Google

bewirkte Schmerz uns das Leben erhalten kann, so unterwerfen wir uns diesem momentanen Schmerz in der Aussicht auf ein ihn überwiegendes Gut.“ Ja der Mensch strebt nothwendig nach Bienêtre, nach Wohlsein; dieses Streben gehört zu seinem Wesen. Die Philosophen und Theologen unterschieden sonst die Freiheit als Freiheit vom Zwange, libertas a coactione, von der Freiheit vom Elend, libertas a miseria. Aber der Wille, der frei ist vom Zwange — von wirklichem, physischen oder psychologischen Zwange, wie z. B. dem Zwange einer mich des Willens und Verstandes beraubenden Wuth — ist zugleich der Wille der Freiheit vom Elend oder Uebel, der Gegenstand desselben sei nun, welcher er wolle. Ich will heißt, ich will glücklich sein. Den Glückseligkeitstrieb des Menschen unterdrücken, heißt den Willen des Menschen unterdrücken. Willenlosigkeit ist widerstandlose Hingabe an die Miserabilitäten des menschlichen Lebens, seien diese Miserabilitäten nun orientalische Läuse und Flöhe, oder occidentalische Eminenzen und Excellenzen. „Frei (liberum) und Willig (voluntarium, freiwillig) ist eins,“ sagten die frühern Schulphilosophen, „der Wille ist wesentlich freier Wille,“ sagen die jetzigen, aber nur freier im Sinne des Glückseligkeitstriebes, in dem Sinne, in welchem der Hungrige vom Hunger, der Elende vom Elend, der Sklave, d. h. der Sklave, in dem noch nicht die Sklaverei zur andern Natur geworden, der noch Sinn für das Glück der Freiheit hat, vom Uebel der Sklaverei frei sein will. Die Deutschen haben es bis jetzt eben darum auch — auch, weil nicht aus diesem Grunde allein, wie sich übrigens von selbst versteht, — nur zu einer idealistischen Freiheit gebracht, weil sie die Freiheit nur im Widerspruch mit dem Glückseligkeitstrieb erfaßten, wenn sie gleich sich bemühten, aber am unrechten Platz und trop tard diesen Widerspruch auszugleichen. Nur die auf den Glückselig-

keitstrieb — freilich nicht Einiger, ſondern Aller — gegründete Freiheit iſt eine volksthümliche und darum unwiderſtehliche politiſche Macht.

4.

Das Princip der Sittenlehre.

Wie reimt ſich denn nun aber der gute Wille gegen ſich ſelbſt mit dem guten Willen gegen Andere, der „eigennützige" Glückſeligkeitstrieb mit der „Uneigennützigkeit" fordernden Moral zuſammen? Wie das Recht innerhalb äußerlicher, peinlicher, erzwinglicher Schranken, ſo ſetzt die Moral innerhalb innerlicher, herzlicher, freiwilliger Schranken den Glückſeligkeitstrieb des Ich mit dem Glückſeligkeitstrieb des Du, des Andern in Uebereinſtimmung. Mein Recht iſt mein geſetzlich anerkannter Glückſeligkeitstrieb, meine Pflicht iſt der mich zu ſeiner Anerkennung beſtimmende Glückſeligkeitstrieb des Andern. Ich will, ſagt mein eigner, Du ſollſt, der Glückſeligkeitstrieb des Andern, ſeis nun in Perſon oder im Namen und Auftrag deſſelben. Wollen und Sollen von Anfang an in ein und daſſelbe, wenn auch in ſich unterſchiedene Ich, abgeſehen von einem mir gegenüberſtehenden, außer meinem Willen und Verſtand exiſtirenden Du, verlegen, heißt ſich ſelbſt die Tortur anthun, ſich ſelbſt nothzüchtigen. Die Moral kann nicht aus dem bloßen Ich oder der bloßen Vernunft ohne die Sinne, ſie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welches im Gegenſatze zu dem ſich denkenden Ich nur durch die Sinne gegeben iſt, nur aus der Verbindung der Kantiſchen „Autonomie" und „Heteronomie," der Selbſtgeſetzgebung und der Geſetzgebung durch ein vom Selbſt Unterſchiednes abgeleitet und erklärt werden. Dieſes Andere, dieſer

Digitized by Google

Beſtimmungsgrund des Ichs zur Pflicht iſt aber eben der Glückſeligkeitstrieb des Du. Die Glückſeligkeit, aber nicht die in eine und dieſelbe Perſon zuſammenzogene, ſondern die auf verſchiedene Perſonen vertheilte, Ich und Du umfaſſende, alſo nicht die einſeitige, ſondern die zwei- oder allſeitige, iſt das Princip der Moral. Die Pflichten „gegen ſich ſelbſt" haben die eigene, die Pflichten aber gegen Andere die Selbſtliebe in der Perſon Anderer zu ihrem Grund und Gegenſtand. Die Pflicht iſt eine Selbſtverleugnung, die aber nur die Selbſtliebe der Andern mir gebietet. Die Moral fordert Uneigennützigkeit, aber ſie ſieht nicht ein, weil ſie nicht mit offenen Augen denkt, nicht an das ſinnliche Du oder gar, wie die Kant'ſche, nicht einmal an den Menſchen, ſondern nur an nicht exiſtirende, blos mögliche vernünftige Weſen denkt, daß hinter dieſer von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der übrigens wohlbegründete Eigennutz der Andern ſteckt. Was darum mit meinem Egoismus im Widerſpruch ſteht und daher nicht aus ihm erklärbar iſt, das ſteht im ſchönſten Einklang mit dem Egoismus des Andern. So widerſpricht z. B. wohl das Verbot der Lüge der Neigung und Selbſtliebe des Lügners, aber wie ſehr es im Intereſſe des Belogenen begründet iſt, wie ſehr es mit ſeiner Selbſtliebe oder Liebe zu ſeinem Leben, zum Seinigen überhaupt zuſammenhängt, das beweiſen ſelbſt auf erſchreckliche Weiſe die Marterwerkzeuge, welche die Menſchen erfunden und angewandt haben, um dem Lügner das Geſtändniß der Wahrheit abzuzwingen. Die Moral kann daher nicht von dem Glückſeligkeitsprincip abſtrahiren; verwirft ſie auch die eigene, ſo muß ſie doch die fremde Glückſeligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenſtand der Pflichten gegen Andere, fällt ſelbſt die Baſis der Moral weg, denn wo kein Unterſchied zwiſchen Glück und Unglück, zwiſchen Wohl und Wehe, da iſt auch kein

Digitized by Google

Unterschied zwischen Gut und Böse. Gut ist die Bejahung, böse die Verneinung des Glückseligkeitstriebes.

Die aus dem bloßen, wenngleich in Beziehung auf Andere gedachten Ich, nicht aus der wirklichen Gemeinschaft von Ich und Du abgeleitete Moral macht das Gute und das Wohl, das Böse und das Uebel zu wesentlichen, zu Gattungsunterschieden, so daß das Wohl und Wehe dem Diesseits der Sinnlichkeit, das Gute und Böse aber dem nebulosen Jenseits des Un- und Uebersinnlichen zugetheilt wird. Es sind, sagt Kant, zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Wehe in Betrachtung ziehen. Ja wohl, wenn wir nur in Beziehung auf uns selbst, aber nicht, wenn wir es in Beziehung auf Andere betrachten. Denn dasselbe, was in Bezug auf den Andern, den Leidenden ein Wohl oder Wehe, ist in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böses. Wer wehe thut, Uebel zufügt mit dem Willen, dem Vorsatz, Uebles zu thun, der ist ein Bösewicht, wer dagegen wohlthut, nicht zufällig, sondern vorsätzlich, der ist ein Mensch von gutem Willen. Es ist daher richtig, was Kant sagt: „das Gute oder Böse bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen und auf Handlungen," aber unrichtig, was er hinzusetzt: „nicht auf den Empfindungszustand der Person." Allerdings nicht auf die Person des Handelnden, aber die des Leidenden. Gut und Böse sind wesentlich relative Begriffe — relative in dem Sinne, daß sie, wenigstens ursprünglich nicht die Beziehung eines Wesens auf sich selbst, sondern auf Andere ausdrücken, so daß ein nur für sich allein gedachtes Wesen, wofern anders ein solches auch nur denkbar ist, weder gut, noch böse ist, da ihm jeder Grund und Anlaß, jeder Gegenstand zum Gut- oder Bösesein fehlt. Es kann also bei der Bestimmung dessen, was gut, was böse, nicht

Digitized by Google

von der Perſon des Leidenden und ihrem Empfindungszuſtand abgeſehen werden. Es gibt kein anderes Kennzeichen für Böſeſein, als Uebelthun, kein anderes für Gutſein, als Wohlthun. Wer, nur um ſeine Willensfreiheit zu beweiſen, lebloſe Dinge zerſtört, iſt ein muthwilliger Bube, wer aber gegen empfindende Weſen ſich dieſe Freiheit erlaubt, ohne in ihren Schmerzensäußerungen die Gewiſſensbiſſe des eigenen Glückſeligkeitstriebs zu empfinden, der iſt ein Böſewicht. Der Grad des Uebels beſtimmt daher auch den Grad der Bosheit, wie umgekehrt der Grad des Wohls den Grad der Güte in dem Wohlthäter, den Grad der Verpflichtung in dem Empfänger.

Die Eltern, ſagten die Alten, ſollen wir wie Götter verehren. Warum wie die höchſten Weſen? weil wir ihnen das Leben, das höchſte Gut verdanken. Die Eltern verpflichten ihre Kinder zum Gehorſam, zur Dankbarkeit, zur Ehrerbietung, aber ſie gründen die Forderung dieſer moraliſchen Geſinnung nur auf die Empfindung der ihnen erwieſenen Wohlthaten. „Liebet die euch haſſen," heißt es wohl in der chriſtlichen Moral; aber in der chriſtlichen Dogmatik heißt es dagegen: „Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerſt geliebt." Die Liebe iſt „guter Wille," aber dieſer gute Wille will nur das Wohl der geliebten Perſon; ſie iſt der Glückſeligkeitstrieb des Menſchen, der aber nur in und mittelſt der Befriedigung des Glückſeligkeitstriebes des Andern ſich ſelbſt befriedigt. Die Liebe verlangt Gegenliebe, d. h. Liebe für Liebe, aber nicht Küſſe für Maulſchellen, Liebkoſungen für Fußtritte, Schmeicheleien für dem Glückſeligkeitstrieb angethane Injurien. Die innigſte und vollkommenſte Form der Liebe iſt die geſchlechtliche; aber man kann hier nicht ſich ſelbſt beglücken, ohne zugleich, ſelbſt unwillkürlich, den andern Menſchen zu beglücken, ja, je mehr wir den Andern, deſto mehr beglücken wir uns ſelbſt. Worin

Digitized by Google

besteht denn nun aber die Sittlichkeit der Liebe? darin, daß ich vom Glückseligkeitstrieb abstrahire, daß ich mir weis mache, nur aus Pflicht, aus Achtung gegen das göttliche oder moralische Gebot: Mehret euch! mich zu begatten; nein! nur darin, daß ich, indem ich mich selbst beglücke, zugleich das andere Ich beglücke, daß ich nur in Uebereinstimmung mit seinem Glückseligkeitstrieb den meinigen befriedigen will. Wie aber im Geschlechtsverkehr, nur hier auf allerempfindlichste Weise, so ist im menschlichen Verkehr überhaupt, nur da auf mittelbarere und entferntere Weise, durch die Natur der Sache, die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbstliebe geknüpft, selbst ohne Wissen und Willen wenigstens des kurzsichtigen und selbstsüchtigen Menschen. Wohl beneidet „der Töpfer den Töpfer," der Kaufmann den Kaufmann, gründet in Gedanken, oft in Wirklichkeit sein Glück nur auf das Unglück seines Concurrenten, aber gleichwohl ist dies nur zufällig — denn, abgesehen von andern Gründen, es gibt ja, wie schon der alte Hesiod sagt, nicht nur einen bösen, sondern auch guten, wohlthätigen Wettstreit — und nur Nebensache, denn in der Hauptsache, in der Beziehung des Producenten auf die Consumenten, des Verkäufers auf die Käufer ist die eigene Wohlfahrt nur an die fremde geknüpft, denn wenn die Andern nichts sind und nichts haben, so habe und bin auch ich Nichts. Was anderes kann also die Aufgabe der Moral sein, als dieses in der Natur der Dinge, in der Gemeinschaft selbst von Luft und Licht, von Wasser und Erde gegründete Band zwischen eigener und fremder Glückseligkeit mit Wissen und Willen zum Gesetz des menschlichen Denkens und Handelns zu machen? Eine Moral dagegen, welche dieses Band zerreißt, welche die Fälle, wo Pflicht und Glückseligkeitstrieb in Widerstreit gerathen, zu ihrem Ausgangspunkt, zum Grunde dieser Zertrennung macht, was anders

Digitized by Google

kann sie sein, als willkürliche Menschensatzung und Casuistik? Denn so oft auch diese Fälle sich ereignen, sie bilden nur die Ausnahme, aber nicht die Regel. Was die Regel oder vielmehr das Gesetz des Lebens, das ist auch das Gesetz der Moral oder muß es wenigstens sein, wenn sie nicht ein bloßes Gedankending sein will. Wenn, wie Kant sagt: „das gerade Widerspiel des Princips der Sittlichkeit ist, wenn das der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund gemacht wird;" nun, so ist die Sittlichkeit das gerade Widerspiel des Princips des Lebens; denn ich kann nicht leben, wenn ich nicht mein Wohl, meinen Nutzen oder Vortheil zum Bestimmungsgrunde meines Willens mache. Wie kann ich z. B. leben, wenn ich als Bauer meine Producte, als Kaufmann meine Waaren, als Handwerker meine Arbeiten aus Uneigennützigkeit verschenke oder auch nur ohne „Profit" verkaufe? „Ja das darf ich freilich nicht, denn ich habe auch Pflichten gegen mich selbst." Aber was sind denn diese Pflichten anders als die hinter dem demüthigen und scheinheiligen Namen der Pflicht versteckten Rechte der eigenen Glückseligkeit? Warum willst du sie also nicht offen anerkennen und bekennen, daß, was der Gegenstand der Pflicht, im Leben auch der Gegenstand des Glückseligkeitstriebes ist? Es ist die Pflicht, die von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, von der Jugend bis zum Greisenalter den Bauern auf seine Aecker und Felder, den Handwerker in seine Werkstatt, den Kaufmann in sein Comptoir, den Beamten in sein Bureau ruft. Aber ist diese Pflicht nicht zugleich sein Vortheil, Gebot seines Glückseligkeitstriebes?

Ueberdies ist der Streit zwischen Pflicht und Glückseligkeit kein Streit zwischen verschiedenen Principien, sondern nur zwischen demselben Princip in verschiedenen Personen, zwischen eigener und fremder Glückseligkeit. Kant dagegen sagt in seiner

Digitized by Google

Metaphyſik der Sitten: „Das Princip der eigenen Glückſeligkeit iſt verwerflich . . . weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die ſie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem ſie die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Claſſe ſtellen und nur den Calcul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beider aber ganz und gar auslöſchen.“ Und in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft erläutert er dieſen Unterſchied oder vielmehr Gegenſatz durch folgendes Beiſpiel: „Der im Spiel verloren hat, kann ſich wohl über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit ärgern, aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel betrogen (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt verachten, ſobald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſein. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein Nichtswürdiger, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß ich doch ein ganz anderes Richtmaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beifall zu geben und zu ſagen: ich bin ein kluger Menſch, denn ich habe meine Caſſe bereichert.“ Allerdings iſt das ſittliche Geſetz etwas Anderes, als die eigene Glückſeligkeit, wenn dieſe nur in Betrug, Diebſtahl und Mord beſteht. Wenn aber, um bei dem Kant'ſchen Beiſpiel zu bleiben, zwei um Geld mit einander ſpielen, ohne ſich zu betrügen, iſt dann nicht auch der Gewinn, die eigene Glückſeligkeit die Bewegurſache ihrer Handlung? Oder ſteht die gegenſeitige Verpflichtung, ſich nicht zu betrügen, ſich ſtreng an die Geſetze des Spiels zu halten, im Widerſpruch mit der eigenen Glückſeligkeit auf beiden Seiten? Aber kann denn nicht auch der Betrüger betrogen werden, wenn das Verbot des Betrugs wegfällt? Warum ſage ich denn als Betrüger zu mir: „ich bin ein Nichtswürdiger?“ Nur darum, weil, wenn ich ſtatt der Betrüger der Betrogene

Digitized by Google

wäre, ich dem Andern den Vorwurf der Niederträchtigkeit machen würde — nur darum alſo, weil es der Wille meines eigenen Glückſeligkeitstriebes iſt, nicht überwortheilt, nicht betrogen zu werden. Offenbar ſagt auch urſprünglich oder zuerſt nicht der Betrüger ſelbſt zu ſich, ſondern der Betrogene zum Betrüger: Du biſt ein Nichtswürdiger. Die Stimme des Gewiſſens iſt ein Echo von dem Racheruf des Verletzten. Man hat im Gewiſſen ein über- und außermenſchliches Weſen zu entdecken geglaubt, aber über dieſem Deus ex machina vergeſſen, daß auch hier homo homini Deus, der Menſch dem Menſchen Gott iſt, nur daß hier dieſer menſchliche Gott kein Retter, ſondern Rächer iſt. Das Ich außer mir, das ſinnliche Du iſt der Urſprung des überſinnlichen Gewiſſens in mir. Mein Gewiſſen iſt nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du ſich ſetzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückſeligkeit des Andern auf Grund und Geheiß des eigenen Glückſeligkeitstriebes. Denn ich kann nur, weil ich aus eigener Empfindung weiß, was Schmerz iſt, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich Schmerzen fliehe, mir über die Andern bereiteten Schmerzen ein Gewiſſen machen, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich nicht will, daß man mich beſchädige, Reue über Andern zugefügten Schaden empfinden, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich mich ärgere, im Spiel verloren zu haben, den Vorwurf der Nichtswürdigkeit mir machen, wenn ich durch Betrug gewonnen, durch Betrug dem Andern Aerger über ſeinen Verluſt bereitet habe. Der ſittliche Wille iſt *der* Wille, der kein Uebel thun will, weil er kein Uebel leiden will. Ja, nur der Wille, der kein Uebel leiden will, alſo nur der Glückſeligkeitstrieb iſt das moraliſche Geſetz und Gewiſſen, das den Menſchen abhält oder abhalten ſoll, Uebles zu thun.

Digitized by Google

Aber nicht der Glückſeligkeitstrieb, wie ihn Kant ſich und ſeinen Leſern vorgeſtellt, denn dieſer gibt uns ſeiner Prima Donna, der Pflicht zu Liebe kein naturgetreues Bild, ſondern nur eine Carricatur deſſelben; er ſtellt ihn uns nur in der Perſon eines ekelhaften Ariſtokraten, nicht in der Perſon eines ſchlichten Volksmannes vor. Er eignet daher der Pflicht das Gute, dem Glückſeligkeitstrieb aber nur das Angenehme zu — ein nach ihm vom Guten der Gattung oder Art nach unterſchiedenes Ding oder Object. Erläutern wir dies durch ein Beiſpiel. Die Selbſterhaltung iſt nach der Moral, auch der Kantiſchen, eine Pflicht, folglich iſt auch das Eſſen, als ein nothwendiges Selbſterhaltungsmittel Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant, nur die der Pflicht der Selbſterhaltung entſprechende Speiſen zu ihrem Gegenſtande, und Speiſen, die zur Selbſterhaltung genügen, ſind gute; der Glückſeligkeitstrieb dagegen iſt ein Gourmand, er geht nur auf Speiſen, die angenehm ſind, die den Gaumen kitzeln, auf Leckerbiſſen aus, und Kant hat daher recht: jeder hat „ſeine eigene Glückſeligkeit," d. h. ſeine eigenen Leckerbiſſen und Lieblingsſpeiſen. Iſt denn aber dieſer Leckerbiſſentrieb der natur- und pflichtmäßige, der demokratiſche, populäre Glückſeligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menſchen darin überein, daß ſie vor Allem ihren Hunger ſtillen wollen? Und iſt nicht die bloße Stillung des Hungers auch angenehm? Iſt nur die Trüffelpaſtete oder Mandeltorte des Kant'ſchen Glückſeligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbiſſen, wenn man hungrig iſt? Iſt das Brot nicht eben ſo gut als die Torte ein Gegenſtand des Glückſeligkeitstriebes? Gibt es nicht unzählige Menſchen, die glücklich ſind, wenn ſie nur ihr tägliches Brot und zwar Brot in ſeiner engſten Bedeutung haben? Iſt alſo nicht der Glückſeligkeitstrieb eben ſo gut als die Pflicht ein Stoiker, wenn auch unfreiwilliger?

Digitized by Google

Und ist nicht bei diesen Menschen, welche die Majorität des Menschengeschlechts bilden, das Brot, der Gegenstand ihres Glückseligkeitstriebes, untrennbar der Gegenstand ihrer Pflicht, ihrer bürgerlichen und moralischen Thätigkeit? Sind deßwegen diese Menschen unmoralische? Nun dann ist die Moral nur eine Sache der Wohlhabenden und Wohlbestellten, die, weil für ihr Wohl schon von Hause aus gesorgt, ihr Glückseligkeitstrieb schon befriedigt ist, hinreichend Muße haben, die Moral vom Glückseligkeitstrieb abzusondern und für sich selbst zum Gegenstand ihres Denkens zu machen.

5.

Der Unterschied der Nothwendigkeit.

Nun wieder zurück zum Willen im Einklang, aber auch im Widerspruch mit dem französischen „System der Natur", denn wie der Wille nach Alter und Geschlecht, so ist er auch nach Nationalität verschieden, der französische und deutsche Wille also nicht unterschiedslos derselbe. „Wenn ich," heißt es daselbst bald nach der oben angeführten Stelle, „gequält von brennendem Durst eine Quelle erblicke, steht es in meiner Macht, die Befriedigung eines so lebhaften Bedürfnisses zu wollen oder nicht zu wollen? Man wird zweifelsohne zugestehen, daß es mir unmöglich ist, es nicht befriedigen zu wollen, aber sagen, daß, wenn ich in dem Augenblick, wo ich das Wasser trinken will, erfahre, daß es vergiftet ist, ich dennoch ungeachtet meines Durstes mich desselben enthalten werde und daraus den Schluß ziehen, daß ich frei bin. Aber fälschlich, denn wie der Durst mich nothwendig

Digitized by Google

bestimmte zum Trinken, ehe ich wußte daß das Wasser vergiftet, eben so nothwendig bestimmt mich nun dieses Wissen nicht zu trinken. Das Verlangen oder der Wunsch (le desir), mich zu erhalten, setzt den ersten Anstoß, den der Durst meinem Willen gab, außer Wirksamkeit, der zweite Beweggrund wird stärker als der erste; die Furcht vor dem Tode bekommt nothwendig die Oberhand über die peinliche Empfindung des Durstes. Freilich kann der Durst so brennend sein, daß ein Leichtsinniger ohne Rücksicht auf die Gefahr dieses Wasser zu trinken wagt; aber dann bekommt eben der erste Anstoß oder Beweggrund wieder die Oberhand. Aber wir mögen das Wasser trinken oder nicht trinken, beide Handlungen sind auf gleiche Weise nothwendig, beide sind Wirkungen des Beweggrundes, welcher die größte Macht und Gewalt über den Willen hat." Beide Handlungen sind allerdings nothwendig, allein, wie es in Wirklichkeit überhaupt keine abstracte, d. i. einförmige, unterschiedslose, inhaltslose Nothwendigkeit gibt, so ist auch hier die Nothwendigkeit in beiden Fällen nicht eine und dieselbe. Die Nothwendigkeit, die mich bestimmt, das vergiftete Wasser zu trinken, steht im Widerspruch, die Nothwendigkeit dagegen, die mich bestimmt, es nicht zu trinken, steht im Einklang mit meinem Wesen und Willen. Ich liebe das Leben und liebe es nothwendig, fürchte, verabscheue, hasse daher auch nothwendig Gift, Verderbliches, Lebenfeindliches überhaupt. Das System der Natur hat recht. Aber diese Nothwendigkeit ist eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identische und insofern oder in diesem Sinne freie, während die Nothwendigkeit der unbezähmbaren Begierde eine gehässige, feindselige, unmenschliche, unglückliche ist. Frei ist der Vogel in der Luft, der Fisch im Wasser, frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Uebereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt — so auch der

Digitized by Google

Menſch. Wer aber aus Durſt das vergiftete Waſſer trinkt, der handelt nicht in ſeinem Sinne, nicht in Uebereinſtimmung mit ſich, denn er will nur ſeinen Durſt ſtillen, aber nicht ſich ſelbſt vergiften, handelt alſo wider ſeinen Willen, wider ſein ſich ſelbſt liebendes, leben wollendes Weſen, hingeriſſen, beherrſcht von ſeiner Begierde, als wie von einer von ihm unterſchiedenen, feindſeligen Macht.

Verſchiedene Beweggründe wirken zwar in verſchiedenen Individuen mit gleicher Nothwendigkeit, aber deßwegen ſind ſie nicht an ſich ſelbſt von gleichem Werth und Gewicht, gleicher Nöthigungskraft. Der eine Beweggrund iſt ein Beweggrund erſten, der andere ein Beweggrund zweiten Ranges, der eine ein urſprünglicher, der andere ein abgeleiteter, ſelbſt wieder von einem Beweggrund abhängiger. Der Wille zu trinken, iſt zunächſt nur der Wille, den Durſt zu löſchen, aber zuletzt der Wille, zu leben. Ich lebe nicht, um zu trinken, ſondern ich trinke, um zu leben. Der Wille zu trinken iſt nicht der erſchöpfende Ausdruck meines Weſens, ich bin kein Waſſerſchlauch, kein Bier- oder Weinfaß. Mein Blut enthält zwar drei Viertel Gewichtstheile Waſſer, aber außerdem noch viele andere Stoffe, welche es erſt zu Blut, alſo zu dem mein Weſen begründenden Stoff machen. Das Waſſer iſt nur ein Bedürfniß, nur ein Theil von mir. Wer daher die Nothwendigkeit, aus Durſt vergiftetes Waſſer zu trinken, der Nothwendigkeit, aus Selbſterhaltungstrieb es nicht zu trinken, gleich ſetzt, der löſcht den Unterſchied zwiſchen Waſſer und Blut, zwiſchen dem Theil und dem Ganzen, zwiſchen der Minorität und der Majorität des menſchlichen Lebens aus. Nur der Leichtſinn oder vielmehr Unſinn kann daher im Leben ſowohl als im Denken einem Tropfen oder Schluck Waſſer ein Menſchenleben aufopfern. Sinn, Verſtand gehört aber nothwendig zum Willen,

Digitized by Google

denn nur durch ihn weiß ich, was ich wollen oder nicht wollen, thun oder laſſen ſoll, der praktiſche Verſtand iſt nichts als mein wohlverſtandener Wille. Ich will meinen Durſt löſchen, aber ich will mir nicht Gutes thun, um mir übel zu thun oder gar das größte Uebel, den Tod mir zuzufügen; ich will lieber den Durſt, als den Tod leiden. Wer daher vergiftetes Waſſer trinkt, der will aus Miß- und Unverſtand, was er bei Verſtand nicht will; er bekennt daher auch unmittelbar nach der That durch ſeine Verzweiflung, daß er ein Selbſtmörder wider Willen iſt.

Gleichwohl beſtätigt auch dieſe That, wenngleich auf widerſinnige und widerſprechende Weiſe, daß: ich will, nichts anderes heißt, als: ich will einer Qual, einer Laſt, eines Uebels überhaupt mich entledigen, ich will frei, glücklich ſein, wenn auch nur auf einen Augenblick. Der Durſt nöthigt mich, das vergiftete Waſſer zu trinken, aber dieſe Nöthigung iſt zugleich nur der Wille, mich glücklich, mich frei von der Pein des Durſtes zu machen. Wider Willen leide ich Durſt, aber mit Willen ſtille ich ihn, Durſt iſt Nothwendigkeit, aber Trinken Freiheit, Durſt leiden die Hölle, aber den Durſt ſtillen das Himmelreich. Die Hölle der Natur hat daher — im Vorbeigehen bemerkt! — nichts gemein mit der ſinnloſen, wahrhaft teufliſchen Hölle der Theologie, denn die natürliche Hölle quält nicht den Menſchen, um ihn zu quälen, iſt nicht, wie die theologiſche, ewige, in ſich ſelbſt befriedigte Schadenfreude der Seligen im Himmel, nein! ſie iſt ſich ſelbſt zur Qual, ſich ſelbſt feind, indem ſie dem Menſchen feind iſt; ſie will enden; ſie will ihr Gegentheil, das Himmelreich, denn der Durſt iſt ja ſelbſt nur der Wille zu trinken, nicht zu durſten. Der mit dem Glückſeligkeitstrieb identiſche Freiheitstrieb iſt das Weſen der Natur, das Weſen des Menſchen, der ja nichts anderes iſt als die menſchliche Natur im Unterſchiede von der übrigen or-

Digitized by Google

ganiſchen und unorganiſchen Natur. Die Natur hat mir nicht nur die Nothwendigkeit des Durſtes aufgebürdet, ſie hat mir auch in den Werkzeugen und Mitteln, ihn zu ſtillen, die Freiheit vom Durſte eingeräumt, damit die Freiheit, noch an ganz andere Dinge zu denken als an den Durſt; denn wer kein Waſſer im Leibe hat, der hat in ſeinem Kopfe nur Waſſer — der Durſtige träumt vom Trinken — der leidet gleichſam an der Hirnwaſſerſucht. Einen Trieb überhaupt befriedigen, heißt ſich von ihm befreien, wenn auch nur momentan.

6.

Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit.

„Ich will.“ Wer wird das leugnen? Wer ſelbſt nicht zugeben, daß eben ſo wie das Ich der Wille in dieſem Satze ein abſoluter, ein ſchlechthin unbeſtimmter, ein ſich nur aus ſich ſelbſt, d. h. aus Nichts beſtimmender Wille iſt? Nur iſt nicht zu vergeſſen, daß dieſer Wille nur ein gedachter, daß der wirkliche Wille ſtets nur der Wille eines beſtimmten Weſens iſt. Führe eine beliebige Menge Menſchen in einen Buchladen und laß Jeden nach Belieben ſich ein Buch ausſuchen. Jeder wird ſagen: ich will, aber der eine: ich will dieſen Roman, der andere ich will dieſe Reiſebeſchreibung, der dritte: ich will dieſes philoſophiſche Werk, jeder aber durch die Verſchiedenheit ſeines Willens nur die Verſchiedenheit ſeines Weſens, das er zwar mit Willen, aber nicht durch ſeinen Willen hat, beweiſen. Wäre das „Ich will“ in allen ein gleiches, unbeſtimmtes, freies, ſo wäre das nothwendige Reſultat des Wollens oder Wählens Nichts, denn mit dem Unterſchied des

Digitized by Google

Wollens wäre auch der Unterschied des Gegenstandes aufgehoben. Wo aber der Unterschied des Gegenstandes wegfällt, fällt auch der Grund des Wollens selbst weg. Wo kein Unterschied zwischen Flüssigkeit und Trockenheit, ist auch kein Unterschied zwischen Dursten und Trinken, folglich kein Grund zum trinken wollen vorhanden. Kurz Wollen heißt Etwas wollen, Etwas wollen aber setzt Etwas sein voraus. So will ich dieses philosophische Werk, weil ich selbst, wenn auch nur meiner Neigung und Anlage nach, Philosoph, diesen Roman, weil ich selbst Dichter bin. Allerdings ist die Bestimmtheit meines Wesens keine so enge und beschränkte, daß ich nur zur Lectüre dieses Buchs, zu dem ich mich jetzt bestimmte, bestimmt wäre. Nein! diese Bestimmtheit hat eine gewisse Weite, einen Umfang, innerhalb dessen mir die Wahl zwischen diesem oder jenem Buche frei stand. Nur die Gattung, zu der das ausgewählte Buch gehört, ist eins mit der Gattung, zu der der Wähler selbst gehört, eins mit seiner Wesensbestimmtheit. Der Grund, die Nothwendigkeit, die mich zu *diesem* Romane bestimmt, ist nicht die nämliche, welche mich zu Romanen, zu Dichtungen überhaupt bestimmt oder bewegt. Es waren nur ganz besondere, außerwesentliche, *zufällige* Gründe, die mich gerade zu diesem Buche bestimmten, während der Grund, der mich zur Gattung dieser Lectüre ausschließlich oder doch hauptsächlich bestimmt, eins mit dem Grunde ist, warum ich dieser bestimmte Mensch überhaupt bin.

Die Theologie unterschied — unterschied, sage ich, denn die nennenswerthe Theologie hat keine gegenwärtige Zeit mehr, gehört der Vergangenheit an — den Willen Gottes „in den natürlichen oder nothwendigen und in den freien Willen. Mit jenem will Gott was er nicht kann nicht wollen, mit diesem will er das, was er auch nicht wollen oder dessen Gegentheil er wollen könnte.

Digitized by Google

In ersterer Beziehung will er sich selbst, in letzterer die erschaffenen Dinge.“ Wie aber das göttliche Wesen nur das in höchster Allgemeinheit und Abgezogenheit gedachte, deßwegen aber namenlose, geheime menschliche Wesen ist, so ist auch der göttliche Wille nur der geheime, ungenannte, gerade darum aber wahre Wille des Menschen, denn seinen wahren Willen spricht der Mensch nur im Geheimen, nur unter dem Schutze und Fittig der göttlichen Auctorität aus. Auf den gegenwärtigen Fall angewendet, heißt dieß also: mit nothwendigem oder natürlichem Willen bestimme ich mich in dem Buchladen der Welt zu einer Reisebeschreibung, wenn anders, wie sich von selbst versteht, der Trieb, Länder und Völker kennen zu lernen, zu einem philosophischen Buch, wenn anders der Trieb zu denken, zu einem dichterischen, wenn anders der Trieb zu dichten oder die Dichtkunst meine charakteristische Gattungs- oder Wesensbestimmtheit ist. Ich muß denken; ich muß dichten; ich muß reisen, wenn auch nur im Kopfe. Mit derselben Innigkeit und Nothwendigkeit, mit der ich mein Sein und Wesen will und liebe, will ich als Reiselustiger das Reisen und folglich eine Reisebeschreibung, als Dichtlustiger die Dichtung und folglich ein dichterisches Werk. Aber mit freiem Willen wähle oder will ich dieses Werk, weil ich recht gut statt dessen auch ein anderes wählen könnte. Ich will nur um jeden, auch den theuersten Preis ein poetisches Werk, spricht der Freund der Poesie, gleichgültig ist mir jetzt das Individuum: ob Homer, ob Milton, ob Göthe oder Schiller, gleichgültig selbst ob Epos, ob Drama, ob Tragödie oder Komödie; nur *eine* Forderung stelle ich in dieser grenzenlosen Büchernoth, in dieser langweiligen Einöde, in der ich mich befinde: es muß schlechterdings ein poetisches sein, denn ich kann und will nun einmal kein anderes Buch lesen. Die Willensfreiheit, oder vielmehr das, was die Menschen zur Annahme der-

Digitized by Google

ſelben beſtimmt und ſelbſt berechtigt, was die Vorſtellung derſelben erzeugt oder ihr zum Grunde liegt, das beruht nur, wie ſchon oben ausgeſprochen wurde, auf dem Unterſchied zwiſchen der Gattung und ihren Arten oder Individuen, d. h. zwiſchen dem unbedingten (freilich wie Alles in der Welt relativ iſt, nur vergleichsweiſe unbedingten), unerſetzbaren, mein Weſen erſchöpfenden, von mir ununterſcheidbaren, nothwendigen Beweggrund oder Willen, womit ich die Gattung eines Gegenſtandes will, und zwiſchen dem durch andere Beweggründe erſetzbaren und eben deßwegen von mir ablösbaren, nicht nothwendigen oder nur bedingt nothwendigen, an ſich gleichgültigen, unweſentlichen Beweggrund oder Willen, mit dem ich gerade dieſen Gegenſtand wähle. Dieſen Unterſchied aufheben, Alles über den Löffel der einen und ſelben Nothwendigkeit barbiren, heißt den Unterſchied zwiſchen Rock und Hemd, zwiſchen Hemd und Haut, zwiſchen Kopf und Zopf, zwiſchen Stirnbein und Steißbein aufheben.

Dieſer Unterſchied wird aber eben ſo gut aufgehoben, wenn man die Willensfreiheit auf alle Handlungen des Menſchen ohne Unterſchied ausdehnt. „Eine freie Handlung, heißt es, iſt eine ſolche, welche trotzdem daß ſie geſchehen iſt, auch hätte unterlaſſen werden, von der das Gegentheil hätte geſchehen können. Das aber, wovon auch das Gegentheil geſchehen kann, heißt zufällig. Zufälligkeit gehört alſo zu einer freien Handlung.“ Was ich aber eben ſo gut thun, als unterlaſſen kann, das kann ich ohne Schaden und Verluſt, ohne Schmerz und Kampf fahren laſſen, das hängt ſo locker und oberflächlich mit mir zuſammen, als der Rock mit meinem Leibe. Ich ſage: der Rock, nicht das Hemd, denn ob es gleich ſehr viele Menſchen gibt, denen der Rock näher liegt, als das Hemd, weil er ihre einzige Auszeichnung und Würde ausmacht, ſo gilt doch das Gegentheil von der Mehrzahl, namentlich vom weib-

Digitized by Google

lichen Geschlecht, welches mit dem Hemde zugleich auch die Schaam ablegt und daher nicht mit derselben Freiheit das Hemde, versteht sich vor Andern, auszieht, als anzieht. Das Gefühl der Freiheit, aus dem man so viel Wesens gemacht hat und noch macht, erstreckt sich daher nur auf den Rock, nicht auf das Hemde, geschweige die Haut des Menschen, ja selbst auch auf den Rock nur in dem glücklichen Falle, daß er mehrere Röcke hat; denn der arme Teufel, der nur im Besitze eines einzigen ist, hängt schon mit den Banden trauriger Nothwendigkeit an demselben. Einzigkeit macht auch das Leichte schwer, das Lose feste, das Werthlose theuer, das Zufällige nothwendig. Einen Rock muß ich haben und anziehen, denn ohne Rock kann ich in der bürgerlichen Welt nicht existiren, nicht wirken; ob ich aber den grauen oder den grünen oder den schwarzen Rock anziehe, das ist zufällig, — denn ich hätte den grünen, den ich heute angezogen, auch nicht anziehen können, ohne mir dadurch auch nur die geringste Unannehmlichkeit zuzuziehen — das ist Sache der Freiheit, denn ich bin nicht an diesen Rock gebunden. Aber was anderes ist es, wenn der einzige Rock im Pfandhaus ist und ich nun genöthigt bin, zu Hause zu bleiben und darüber eine günstige Gelegenheit, eine Gelegenheit, die sich vielleicht nie mehr wieder darbietet, zur Verbesserung meiner Lage zu versäumen. Wie abhängig, wie unfrei und unglücklich fühle ich mich da! Frei fühlt sich überhaupt der Mensch und frei im gewöhnlichen Sinn ist er auch wirklich nur in bedeutungslosen, gleichgültigen Lagen und Handlungen, aber nicht in solchen, wo es sich um sein Interesse, sein Wohl und Wehe oder gar um Sein oder Nichtsein, wenn auch nur ein bestimmtes Sein oder Nichtsein, handelt.

Im Zustande der Unbestimmtheit, wo der Mensch, welcher eine kritische, über Wohl und Wehe entscheidende Handlung vor-

hat, ſich noch fragt: was ſoll ich thun? da ſtellt er ſich freilich alles Mögliche, auch das Gegentheil von dem, was er wirklich thut, als möglich vor, da hat er die Freiheit, ſich und Andere über ſich ſelbſt zu täuſchen, in Gedanken die Schranken ſeines Vermögens fallen zu laſſen, in Gedanken über das Maß ſeiner Kräfte ſich hinwegſetzend, nach Belieben ſich zu Dieſem oder Jenem zu entſchließen. Aber gleichwohl handelt er ganz anders, als er im Zuſtande der Unentſchiedenheit denkt, denn er entſcheidet ſich zuletzt, wenns zum Treffen kommt, unwillkührlich nur nach dem, was längſt entſchieden und ausgemacht iſt, daß er nämlich ein Held oder Schwächling, ein freiſinniger oder knechtiſcher, ein edler oder gemeiner, ein zu Etwas oder zu Nichts beſtimmter Menſch iſt. Der Zweifel der Unentſchiedenheit iſt frei, aber der Entſchluß nothwendig, jener transcendent, dieſer aber immanent meiner Weſens- oder Charakterbeſtimmtheit. Der Zweifel: ſoll ich dieſes oder das Gegentheil thun? iſt mein verlorenes, momentan mir abhanden gekommenes, verirrtes, falſches, der Entſchluß zur That aber mein, ſeis nun zu meinem Glück oder Unglück wiedergefundenes, wiederhergeſtelltes wahres Weſen. Keine menſchliche Handlung geſchieht freilich mit unbedingter, abſoluter Nothwendigkeit, denn zwiſchen dem Anfang und Ende, zwiſchen dem bloßen Gedanken und dem wirklichen Vorſatz, ſelbſt zwiſchen dem Entſchluß und der That noch kann außer und in mir Unzähliges ſich ins Mittel ſchlagen; aber abgeſehen von ſolchen Interventionen unter dieſen nun einmal gegebenen Bedingungen, Eindrücken und Umſtänden, bei dieſem Charakter, dieſem Temperament, dieſem Körper, kurz mit dieſem nun einmal ſo beſtimmten Weſen konnte ich mich nur ſo entſchließen, ſo handeln, wie ich mich entſchloſſen und gehandelt habe.

Allerdings bin ich keineswegs ſo beſtimmt, ſo einſeitig, ſo

Digitized by Google

ausschließlich, so unabänderlich zu dieser oder jener Handlung bestimmt, wie „der unterstützungslose Stein zum Fallen oder das Feuer zum Brennen bestimmt ist" — das gewöhnliche, schon von Alexandros Aphrodisäos in seiner interessanten Schrift vom Schicksal zur Veranschaulichung und Widerlegung der Aufhebung der menschlichen Willensfreiheit gebrauchte Gleichniß —; denn der Mensch hat außer dieser zu dieser Handlung ihn bestimmenden Neigung oder Eigenschaft noch andere Neigungen oder Eigenschaften, die ihn zur Unterlassung derselben befähigen, außer diesem ihn an einen Gegenstand fesselnden Sinn noch andere Sinne, die ihn von der Gewaltherrschaft dieses einseitigen Eindrucks befreien können. Ein Frauenzimmer, das durch die Schönheit seiner Gestalt und Gesichtszüge mich unwiderstehlich anzieht, kann durch einen übel riechenden Athem eben so unwiderstehlich auf Zeitlebens mich von sich stoßen, umgekehrt als Gegenstand des Auges mich abstoßen, aber als Gegenstand des Gehörs durch den bloßen Ton ihrer Stimme mich anziehen. Wer bringt nun aber dieses widersprechende Für und Wider den Gegenstand zur Ruhe und Entscheidung? Der Sinn, der in mir der mächtigste, vorherrschende, mein Wesen bestimmende ist. Wo die Augenlust vorherrscht, da verliert, wenn auch nur momentan, das Ohr seinen Tiefsinn und der Geruch seinen Scharfsinn. Wie mit den äußerlichen Sinnen, ist es aber mit den innerlichen Sinnen und Fähigkeiten. In diesem Menschen herrscht z. B. der Sinn oder Hang zum Genuß, in jenem der Trieb zur Thätigkeit vor. Zur thatentscheidenden Oberherrschaft kommt aber ein Trieb nur durch Unterdrückung der übrigen Triebe und Eigenschaften. Jeder Mensch will genießen und muß genießen, wenn er anders leben will, denn schon das Athmen ist Genuß — Genuß der göttlichen Luft. Aber der Genußtrieb hat seine Schranke, seinen Gegensatz an dem

Digitized by Google

Thätigkeitstriebe, der eingedenk des peracti labores jucundi (nach gethaner Arbeit ist gut feiern), ihm Maß und Ziel setzt, nur so viel Freiheit einräumt, als sich mit der Wohlfahrt und Freiheit des Thätigkeitstriebes verträgt. Reißt sich der Genußtrieb aus der Verbindung mit diesem seinen Gegensatze heraus, maßt er sich die Ober- oder gar Alleinherrschaft an, so brandmarkt er den Menschen mit dem entstellenden Knechtszeichen der Genußsucht, so wird die Determination durch den Genuß zur Negation der Freiheit, d. h. eben der Freiheit von der ausschließlichen, der despotischen Herrschaft des Genußtriebes oder der Fähigkeit, durch andere Triebe bestimmt zu werden. Wenn kein anderer Trieb, wenn überhaupt nicht mehr in mir ist, als nur der Genußtrieb, so habe ich selbstverständlicher Weise keinen Willen, keine Macht, ihm Widerstand zu leisten. Willensfreiheit ist Macht, Besitz, Kapital. Dem Uebel eines monarchischen Triebes kann ich nur steuern, wenn ich ihm ein anderes Gut entgegensetzen kann, wenn ich außer den Summen, die seine Befriedigung mir kostet, noch einen Schatz in sicherem Verwahrsam habe.

Wenn aber auch ein Mensch so macht- und mittellos ist, daß ein Trieb, eine Eigenschaft alle andern unterdrückt, so sind sie doch nur unterdrückt, nicht vernichtet und daher stets bereit, so oft sich nur eine Veranlassung darbietet, sich gegen ihren Unterdrücker aufzulehnen, gegen seine Gewaltherrschaft, wenn auch nicht gerade mit Thaten, doch mit Worten zu protestiren. Diese Protestation, diese vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen seine Unterdrückung ist das Gewissen. Du bist ein Nichtswürdiger, ruft der Genußsüchtige sich zu, so oft das Gewissen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Bei der außerordentlichen Beweglichkeit und Bestimmbarkeit des Menschen ist es aber auch möglich, oft auch wirklich der Fall, daß es nur eines äußerlichen

Digitized by Google

Anstoßes, eines erschütternden Ereignisses, vielleicht nur einer Ortsveränderung bedarf, um diese Gewissensvorwürfe zu revolutionären Thaten zu machen, diese bisher wirklich oder nur scheinbar unterdrückten Triebe und Eigenschaften zur größten Ueberraschung und Beschämung absprechender Kurzsichtigkeit in Freiheit und Thätigkeit zu setzen.

Der Mensch ändert sich, aber allerdings innerhalb unüberschreitbarer Grenzen, die daher wohl zu unterscheiden sind von den willkührlichen Grenzen, welche Neid, Tadelsucht, Faulheit und Beschränktheit Anderer ihm setzen, denn in ihren Urtheilen über Andere machen überhaupt die Menschen Bedingtes zu Unbedingtem, Zufälliges zu Nothwendigem, Vorübergehendes zu Bleibendem, lassen daher die Andern nie die Grenzen überschreiten, die sie sich nun einmal in den Kopf gesetzt, lassen sie unbeweglich auf demselben Flecke, demselben Standpunkt stehen, wovon sie ihr absprechendes Urtheil abgezogen haben. So beschränkt, so unfrei ist der Mensch in seinen Urtheilen und zwar nicht nur in unbedachten, mündlichen, sondern selbst gedruckten, und doch wird er durch solche Urtheile zu seinen Handlungen gegen Andere bestimmt! „Der Mensch ist frei," ja wohl! aber nur da, wo er nicht unfrei, nicht Sclave seiner Vorurtheile ist.

Der Mensch verändert sich, bildet sich, entwickelt sich, ja entwickelt oft Eigenschaften, die nicht nur Andere, sondern auch er selbst sich nie zugetraut hätte, die mit allen bisher gezeigten Eigenschaften — wenn auch vielleicht nur scheinbar — im größten Widerspruch stehen, alle Prophezeihungen seiner Eltern, Lehrer und Kameraden zu Schanden machen, alle über einen Menschen für immer absprechenden Urtheile eines bornirten und pedantischen Determinismus gründlichst widerlegen. Eine bornirte und selbst falsche Auffassung und Darstellung einer Sache hebt aber darum

Digitized by Google

noch nicht die Sache selbst auf. Wer dem Menschen zu enge Grenzen setzt, fehlt, aber eben so, wer sie zu weit oder gar bis ins Unendliche, d. h. Phantastische hinausschiebt. Die Veränderungs- und Entwickelungsfähigkeit des Menschen erstreckt sich nicht weiter als seine Freiheit und umgekehrt. Wie meine Freiheitshandlungen, so fallen meine Veränderungen nur innerhalb, nur diesseits der unübersteiglichen Grenzen, die dieses mein bestimmtes Wesen begründen. Was mit meiner Gattungs- oder Artbestimmtheit, mit meinem charakteristischen Wesen zusammenhängt, das kann ich nicht weder mit der Zeit, noch mit Willen lassen, das kann ich nicht eben so gut nicht thun, als thun, das muß ich thun. Wo mein Wesen, da ist mein Himmel, wo aber der Himmel anfängt, da hört die Freiheit des Thun und Lassen Könnens auf. Selbst im Himmel der Theologie verlieren die Seligen die Freiheit, das Gegentheil von dem zu sein und zu thun, was sie thun und was sie sind.

„Alles was geschieht vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig. Quidquid fit, necessario fit.“ „Was heißt nothwendig? Nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehen wir ein, daß es nothwendig ist, denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grund Wechselbegriffe sind,“ sagt richtig Schoppenhauer. Zwischen dem bestimmenden Grunde und seiner Folge stehe jedoch ich, dieses bestimmte Wesen, dieses Individuum

Digitized by Google

in der Mitte. Ich bin die Mitte, worin, ich der Grund, wodurch dieſer Grund ſich mit dieſer Folge verknüpft. Was für mich ein zureichender Grund, mich zu einer Handlung zu bewegen, iſt es nicht für einen Andern. Ja ſelbſt in Beziehung auf mich ſelbſt nur, was ein zureichender Grund iſt für dieſe meine Eigenſchaft, dieſen meinen Trieb oder Hang, iſt in Beziehung auf eine andere Eigenſchaft, einen andern Trieb von mir ein höchſt unzureichender, ja ohnmächtiger Grund, und was geſtern hinreichte, mich in Trauer, Zorn, Hitze oder ſonſt eine heftige Gemüthsbewegung zu verſetzen, iſt heute nicht im Stande, mich in meiner Ruhe zu ſtören. „Alles was geſchieht, geſchieht nothwendig," aber nur jetzt, in dieſem Augenblick, unter dieſen innern und äußern Bedingungen. Ich habe geſtern einen höchſt verletzenden Brief an einen Bekannten geſchrieben. In meiner geſtrigen Lage und Stimmung war es mir unmöglich anders zu ſchreiben. Aber was geſtern nothwendig war, iſt es heute ſchon nicht mehr. Ich ſchicke nicht nur den Brief nicht ab, ſondern ſchreibe auch einen andern, weil ich heute die Handlung, die mich zu dieſen verletzenden Aeußerungen hingeriſſen, in einem ganz andern Lichte anſehe. Begünſtigt von meiner geſtrigen Lage und Stimmung hat ſich eine unſelige Neigung von mir Luft gemacht, aber heute hat ſie einem anderen beſſeren und auch mächtigeren Triebe von mir wieder die Herrſchaft eingeräumt. Wäre ich geſtern noch geſtorben, ſo hätte ich ein ſchweres Unrecht mit mir ins Grab genommen, im Andenken meiner Freunde auf mir laſten laſſen; aber glücklicher Weiſe bin ich heute wieder zum Leben und mit ihm zum Bewußtſein von der Grundloſigkeit, von der Unnothwendigkeit meiner geſtrigen Aufregung und Erbitterung erwacht.

Wenn aber auch eine Handlung noch ſo ſehr ſubjectiv und objectiv, d. h. unter dieſen inneren und äußeren Bedingungen

Digitized by Google

nothwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht, die Leidenschaft befriedigt ist, die dringenden Beweggründe zu ihr vielleicht sogar aus dem Bewußtsein verschwunden sind oder doch wenigstens nicht mehr in ihrer ursprünglichen Stärke empfunden werden, als zufällig, so daß der Thäter oft selbst sie sich nicht mehr aus sich erklären kann, daß er betroffen ausruft: wie war es möglich, daß ich eine solche Handlung beging? Wie konnte ich meine Ehre, die mir doch so theuer ist, so beflecken? wie meinen Adel einer Dirne, mein Wohl einem Pfifferling aufopfern?

Erst, wenn sie außer dem Bereiche des Handelnden, wenn sie nicht mehr ungeschehen gemacht werden kann, tritt die Handlung in ihrer ganzen Scheußlichkeit vor das Auge des Thäters, wird sie ein Gegenstand des Entsetzens, der Schaam, der Reue, des Wunsches, sie nicht gethan zu haben. Gerade, wie erst dann, wann unsere Gedanken gänzlich außer unserer Gewalt, wann sie gedruckt sind, also unwiderruflich fest dastehen, unser schriftstellerisches Gewissen erwacht, unsere Fehler und Mängel zu unserer größten Beschämung uns Gegenstand werden. Hätten die Menschen das Bewußtsein, das Gewissen, welches sie nach der That haben, vor der That — ein Beweis, daß wo keine Zeit, kein Unterschied zwischen Vorher und Nachher, auch kein Gewissen ist — so gäbe es keine unsinnigen und verbrecherischen Thaten, vielleicht aber gar keine Thaten, so wenig als es Bücher gäbe, wenn der Schriftsteller von dem noch in der Glut der Arbeit befindlichen oder eben erst niedergeschriebenen Werke eben so urtheilte, als später von dem gedruckten, dem vollständig ihm entäußerten. Das Werk, das ich schreibe, füllt meinen ganzen Geist aus, nimmt all mein gegenwärtiges Wissen und Können in Anspruch; mit diesem Werke, denke ich während des Schreibens, während der Anstrengungen, die es mir kostet, ist es aus mit dir, es ist

Digitized by Google

dein Letztes und Höchstes, was du leisten kannst, in ihm hast du dich erschöpft, in ihm „die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen," d. h. auf Deutsch: die vollkommene Gleichheit der Fähigkeit oder Möglichkeit und Wirklichkeit erreicht. Aber so wie das Werk aus dem Kopfe auf das Papier, aus dem Papier in die Presse der Außenwelt gekommen, so folgt auf diese selige Einheit wieder der alte Zwiespalt zwischen Subject und Object, zwischen Denken und Sein, Können und Thun, auf den Himmel des Schaffens die Höllenpein der Kritik. Natürlich; ich bin jetzt nicht mehr verliebt und verloren in mein Werk, nicht mehr gebunden an dasselbe, nicht mehr sein Sclave; ich habe mit der Freiheit von ihm nicht nur die theoretische Freiheit, die Freiheit des Urtheils, sondern auch — wenn auch vielleicht nur in meiner Vorstellung oder Einbildung — die Freiheit des Thuns, die Fähigkeit zu noch andern Werken bekommen. Und obwohl das Werk, als und während ich es schrieb, der nothwendige, letzte, der allein mir zu Gebote stehende Ausdruck meines Geistes und Wesens war, so erscheint es mir doch jetzt, wo ich es selbst räumlich und zeitlich außer und hinter mir habe, als Etwas, was ich jetzt anders schreiben würde und folglich auch früher ganz anders hätte schreiben können und sollen, weil ich mein jetziges durch die Erfahrung belehrtes und gewitzigtes Ich mit meinem frühern identificire, mein aposteriorisches Wissen und Wesen zum aprioriſchen mache.

Wie mit den Schriften, ist es mit den Handlungen. Wenn auch eine Handlung vorher nothwendig war, nachher erscheint sie mir als zufällig und ist sie es auch wirklich in Beziehung auf mein noch übriges, in andern zukünftigen Handlungen sich entfaltendes Vermögen, mein nicht in dieser Handlung und dem ihr zu Grunde liegenden Trieb erschöpftes Wesen. Namentlich

Digitized by Google

gilt dies von Handlungen, die sich der Mensch zum Vorwurf macht, die er bereut, die er folglich nicht gethan haben möchte. Wer aber wünscht, eine Handlung nicht gethan zu haben, der glaubt eben damit auch, daß er sie nicht hätte thun können, denn im Wunsche sind schon die Bedingungen, die sie nothwendig machten, beseitigt; der Wunsch weiß nichts von Nothwendigkeit. „Die Freiheit ist eine Sache des Glaubens," aber der Glaube Sache des Wunsches, ja nichts als ein vergegenständlichter, in Gedanken verwirklichter Wunsch. Wer nichts wünscht, wenigstens nichts, was über die Gränzen des natürlich Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen geht, der glaubt auch nichts, wenigstens nichts im Sinne grenzenloser, übernatürlicher, überschwänglicher Wünsche. Der Mensch wünscht aber ungebunden und unbedingt zu sein, also glaubt er es zu sein, weil oder wenigstens, indem er es wünscht, denn Etwas wünschen heißt nichts anderes, als die — wenn auch nur momentane — Nothwendigkeit von dem Gegentheil dieses Etwas aufheben, wie wenn ich z. B. in dem Augenblick zu trinken wünsche, wo kein Wasser vorhanden, Durstleiden nothwendig ist.

„Das Gesetz setzt die Freiheit voraus; gäbe es kein Gesetz, so gäb es auch keine Freiheit, es gibt aber ein Gesetz, also haben wir in ihm die Bürgschaft unserer Freiheit." Aber das Gesetz ist in Wahrheit nichts anderes, als ein von der höchsten Macht anerkannter, verbürgter, geheiligter Wunsch, ein Wunsch, dessen Erfüllung, wenn es ein juristisches Gesetz, erzwungen, dessen Nichterfüllung bestraft wird, sei's nun von der göttlichen oder weltlichen Macht. So ist das Gesetz: Du sollst nicht stehlen, oder: Du sollst nicht tödten, nichts anderes, als der nur in gebieterischer Form ausgedrückte Wunsch der Unverletzlichkeit des Lebens und der Heiligkeit des Eigenthums — der Wunsch, daß

Digitized by Google

kein Diebſtahl und Mord ſei oder ſein möge. Das Geſetz verwandelt nur dieſes Mögen in Sollen. Sein oder nicht ſein Sollen iſt gewünſchtes Sein oder Nichtſein. Was aber ſein ſoll, das kann eben damit ſein; was ich wünſche, ſtelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Ich wünſche, ſagt der Menſch als Privatmann, ich will, als machthabender Geſetzgeber, daß nicht geſtohlen werde, alſo glaube ich, daß nicht geſtohlen werden könne. Volo, ergo cogito. Ich will durch das Geſetz den Diebſtahl unmöglich machen, d. h. ich glaube an die Möglichkeit ſeines Gegentheils, glaube, daß der Diebſtahl zufällig, der Dieb frei iſt, eben ſo gut ſtehlen, als nicht ſtehlen kann. Das Geſetz verlangt eben deßwegen in dieſem ſeinem arroganten Glauben an die Allmacht ſeiner Wünſche von dem Dieb nichts weiter, als das Bewußtſein von dem Verbot des Diebſtahls, um ihn ſofort, wie in der guten alten glaubensſtarken Zeit, die wir hier zum Muſter nehmen, zum Strange zu verurtheilen, und ſo à tout prix, ſelbſt um den Preis eines Menſchenlebens, das gewünſchte Nichtſein des Diebſtahls zu verwirklichen. Ich kann mir den läſtigen Dieb nicht vom Halſe ſchaffen, ohne zugleich den Menſchen wegzuſchaffen, alſo mache ich kurzen Proceß; um den Dieb zu vernichten, vernichte ich Alles, was außerdem noch mit ihm zuſammenhängt, vernichte ich den ganzen Menſchen, wie er leibt und lebt.

Das Geſetz kümmert ſich nichts um den Zuſammenhang des Diebs mit dem Menſchen, der Menſch nichts um den Zuſammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen. Was meinen Glückſeligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigenthumsliebe, meiner Selbſtliebe überhaupt widerſpricht, das ſoll nicht ſein und kann nicht ſein. Und dieſes Grundgeſetz der menſchlichen Selbſtliebe gilt nicht nur dem Menſchen, ſondern auch der Natur gegen-

Digitized by Google

über, nicht nur gegen Diebe und Mörder, sondern gegen alle Dinge und Wesen, die dem Menschen Schmerzen, Schaden, Uebel überhaupt verursachen, und zwar hier ohne philosophische Bedenklichkeiten und juristische Formalitäten lediglich in Folge des kategorischen Imperativs des Glückseligkeitstriebes. Wenn ich einen Floh zerdrücke, weil er mich gestochen, so spreche ich hiermit ihm die Nothwendigkeit seiner Existenz ab; ich reiße ihn aus dem organischen Zusammenhange mit sich und der übrigen Welt heraus; ich fixire von ihm nur den Stich, wie der Jurist oder Moralist vom stehlenden Menschen nur den Diebstahl, diesen Stich ins Herz der Selbst- und Eigenthumsliebe. Also: der Floh sticht, aber er soll nicht stechen, wenigstens nicht mich. Der Flohstich ist ein Crimen laesae Majestatis des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Aber der Floh kann nicht stechen, ohne zu sein, also soll er nicht sein; also muß er sterben[1]). Daß mein Todesurtheil nur diesen Floh trifft, das hat allein darin seinen Grund, daß ich nicht alle zusammen auf einmal, nicht das ganze Flohgeschlecht vernichten kann, ob ich es gleich herzlich gern thäte, um ein für allemal mich von dem lästigen Ungeziefer zu befreien, gleichwie auch der Staat mit diesem Verbrecher alle künftigen Verbrecher todtschlagen will, aber leider! nicht todtschlagen kann.

Jedes Uebel, sei es auch nur ein Flohstich, beleidigt den Menschen, macht ihn unwillig, zornig, erbost, bestimmt ihn daher, wenigstens im Momente des Unwillens, eine dieser Wirkung entsprechende Ursache, also böses Wesen, bösen Willen als Ursache dieses Uebels anzunehmen. Ist die Ursache eine nothwendige, so ist auch die Wirkung, das Uebel nothwendig, aber gegen diese Nothwendigkeit sträubt sich der verletzte Glückseligkeitstrieb, der Wunsch der Freiheit vom Uebel. Den freien Willen an die Spitze

Digitized by Google

oder den Anfang der Welt stellen, hat daher auch nur da einen gesunden Sinn und Verstand, wo das Ende vom Liede, d. h. vom Loblied auf den Schöpfer die Freiheit des Menschen von allen Uebeln ist, wo das physische Uebel, vor allem der Tod nur durch den Neid des Teufels, das moralische Uebel, die Sünde, nicht aus einem nothwendigen Grunde, denn Adam konnte nicht sündigen, also nur durch einen muthwilligen Bubenstreich[2]) in die Welt gekommen ist, wo demnach der letzte Grund des Uebels dem Menschen die Freiheit, d. h. hier das Recht gibt, Uebles mit Uebem zu vergelten, wenn auch nur mit Scheltworten, in verächtlichen Pfuiteufels, in Verwünschungen des Uebelthäters seinem Unwillen und Schmerz über das Uebel in der Welt Genugthuung zu verschaffen: „O veteratorem nequissimum! O du scheußlicher Teufel!" ruft der Christ, „der schlechte, verfluchte Ahriman!" der Parse aus.

Es gibt Menschen, die ihr größtes Vergnügen in der Befriedigung ihrer Tadelsucht finden, und daher, um nicht des Stoffs zu diesem Vergnügen zu entbehren, auch gänzlich unverschuldete Uebel und Leiden Anderer ihnen zur Schuld anrechnen. Ja, jeder Mensch ist geneigt, wenn er aufgebracht, unwillig oder auch nur übel gestimmt ist, die ihm mißfällige Creatur zum Schöpfer ihrer selbst, zur Causa sui zu machen. Und je selbstsüchtiger, je unfreier der Mensch ist, gerade um so mehr schiebt er Nothwendiges, Unwillkürliches, Unvermeidliches dem freien Willen ins Gewissen. Der Pöbel dehnt seine Imputationstheorie selbst bis auf äußerliche, körperliche Gebrechen aus, macht dem Bucklichen seinen Buckel zum Vorwurf. Wie aber der Mensch Andern — oft auch sich selbst, aus Schwermuth oder andern psychologischen Gründen — unverschuldete Uebel und Fehler zur Schuld, so rechnet er umgekehrt unverdiente Güter und Vorzüge: körperliche Größe, Stärke,

Digitized by Google

Schönheit, Gesundheit, Fruchtbarkeit sich — oft auch Andern — zum Verdienst an, brüstet sich mit ihnen, als wären sie seine eigenen Thaten — zum deutlichen Beweis, daß die unsterbliche Seele sich wohl im Tode, aber nicht im Leben von ihrem sterblichen Leibe unterscheidet und ihr Selbst- und Freiheitsgefühl auch auf Dinge ausdehnt, die schlechterdings nichts mit der Freiheit zu thun haben.

Kant und nach ihm Schoppenhauer haben, um die von ihnen anerkannte Bestimmtheit und Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen mit der „Thatsache des Bewußtseins, daß wir uns für das, was wir thun, verantwortlich, zurechnungsfähig fühlen," daß wir also das, was wir gethan, auch „hätten unterlassen können," zu vereinbaren, zur Unterscheidung zwischen „dem empirischen und intelligiblen Charakter des Menschen," d. h. zwischen Erscheinung und Wesen an sich ihre Zuflucht genommen. Demnach ist der an die Gesetze der Erfahrung, an die Formen der Erscheinung, an Zeit, Raum und Causalität gebundene Wille oder Mensch wohl nothwendig so oder so bestimmt, aber der Mensch oder Wille an sich, der übersinnliche, außerzeitliche ist frei, ist Urheber selbst dieses empirischen oder in der Erscheinung so und so bestimmten, nicht anders, als er handelt, handeln könnenden Charakters. Aber dieser freie Wille ist nur eine leere Tautologie des Dinges an sich, denn es ist damit nichts anderes gesagt, als: der von allen Bestimmungen und Bedingungen des wirklichen Menschenwesens, eben damit von allen Verneinungen oder Beschränkungen der Freiheit freigedachte Wille ist frei. Gibt die Erfahrung, wie Kant behauptet, keinen Beweis von der Existenz der Freiheit, ja kann sie selbst gar keinen Beweis von ihr geben, weil Alles in der Erfahrung in nothwendigem Zusammenhange steht, nun so ist auch die Freiheit

Digitized by Google

nur ein Gedanke von mir, und zwar ein Gedanke, der in gar keinem Zusammenhange mit meinem übrigen Denken steht, und ich sage daher mit der gemachten Unterscheidung nichts weiter, als: der Erfahrung nach muß ich zwar dem Menschen die Freiheit absprechen, aber um mir die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit erklären zu können, denke ich ihn mir frei.

Schoppenhauer schiebt sogar die Verantwortlichkeit geradezu vom Handeln auf das Sein zurück, weil Operari sequitur esse, das Handeln vom Sein abhängt, der Mensch so handelt, wie er nun einmal seinem Charakter nach ist. Also bezieht sich die Verantwortlichkeit nur scheinbar auf das Handeln, in Wahrheit auf das Sein, also, schließe ich weiter, ist mein Sein und Wesen nur ein Verdienst oder Schuld meines freien Willens, also habe ich schon gedacht und gewollt, ehe ich gewesen bin, vor meiner empirischen Erscheinung und Incarnation. Diese supranaturalistische, ja phantastische Imputationstheorie steht aber im größten Widerspruch mit der Thatsache, die sie erklären will. Der Mensch fühlt sich nur für das verantwortlich, wofür er auch von den Andern, wenigstens so lange sie bei Verstand sind, allein verantwortlich gemacht wird, für das, was er thut, aber nicht das, was er ist. Allerdings ist ein Mörder, wer gemordet hat, aber dieses sprachliche Sein erschöpft nicht mein wirkliches Sein, denn es ist nur ein Ausdruck dieser meiner Handlung. Mein Sein ist meine Beziehung auf mich selbst, mein Handeln meine Beziehung auf Andere, aber eben die Andern kümmert nur, in die Sphäre der Verantwortlichkeit fällt nur, was ich für sie bin, d. h. thue, nicht, was ich für mich bin. Sein ist aber Fürsichsein; Sein ist still, anspruchslos, in sich gekehrt, in sich befriedigt; aber Handeln ist leutselig und redselig, macht Lärm Andern zur Lust oder zur Last. Wohl kann Einer auch durch sein bloßes Sein

Digitized by Google

Andern zur Laſt fallen, dadurch allein, daß er länger lebt, als ſie dachten und wünſchen, ſich vor dem Forum ihres Eigennutzes, überhaupt des Judex in propria causa ſelbſt eines todeswürdigen Verbrechens ſchuldig machen, aber nur weil dieſes Sein in dem Widerſpruche ſteht mit ihrer Selbſtliebe, in welchen ſich außerdem der Menſch nur durch ſeine Handlungen verſetzt. Geſchweige für mein Sein, bin ich und fühle ich mich nicht einmal für das von meinem Sein unabtrennbare, innerhalb ſeiner Gränzen bleibende Thun, ſondern allein für das Thun verantwortlich, wodurch ich in die Sphäre der Andern eingreife, ihnen ein Uebel zufüge, kurz ihren Glückſeligkeitstrieb verletze. Nur der Glückſeligkeitstrieb iſt das Band zwiſchen der Nothwendigkeit und der Freiheit, d. h. Unnothwendigkeit der menſchlichen Handlungen. Nur um aufs Möglichſte ſich vor Verletzungen ihres Lebens und Eigenthums zu ſichern, nur darum haben daher auch die Menſchen nicht nur auf Handlungen des böſen Willens oder Vorſatzes, des Animus nocendi, des Dolus, ſondern auch auf Handlungen der Culpa, d. h. auf wider Willen, unvorſätzlich für Andere ſchädliche Handlungen der bloßen „Unfürſichtigkeit oder Unbedachtſamkeit" Strafen geſetzt, folglich da Strafe ein Geſetz vorausſetzt, jedem „die Verbindlichkeit zur Vermeidung alles deſſen, wodurch man auch ohne Abſicht Urſache von Verbrechen werden kann, die Pflicht zur Befliſſenheit, Sorgfalt, diligentia" (Feuerbach: Peinl. Recht) auferlegt — „geboten, von dem Erkenntnißvermögen denjenigen Gebrauch zu machen, durch deſſen Unterlaſſung gegen die Abſicht des Subjects eine geſetzwidrige Willensbeſtimmung verurſacht werden kann," dem Uebertreter dieſes Gebotes „die unterlaſſene Reflexion" zugerechnet (Feuerbach: Betrachtungen über dolus und culpa). Aber kommen wir damit nicht an die Gränze des Unterſchiedes zwiſchen

Digitized by Google

Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichen und Unverantwortlichen? Was kümmert sich aber der Glückseligkeitstrieb um diesen Unterschied? Zieht sich doch oft der Mensch selbst Handlungen, die weder dem Dolus, noch der Culpa zugerechnet werden können, blos weil sie ihn oder Andere ins Unglück gestürzt haben, eben so zu Gemüthe und zu Gewissen, wie dolose oder culpose Handlungen. Nachdem eine unheilvolle oder sträfliche Handlung geschehen ist, erwacht stets der Wunsch, daß sie nicht geschehen sein möge, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegentheils. Wie oft machen wir uns Vorwürfe über Handlungen der Vergangenheit, die wir doch nur hätten unterlassen können, wenn uns schon damals unsere gegenwärtige Einsicht zu Gebote gestanden hätte! „Ach daran wenn ich gedacht hätte!" Aber damals konnte ich leider eben nicht daran denken.

Was Kant den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterschied vom empirischen nannte, das nannte die spätere, insbesondere Hegel'sche Philosophie den allgemeinen Willen oder auch Menschen im Unterschiede vom individuellen. Zu diesem Unterschiede nahm auch einst Schreiber dieses, als er noch, wenigstens in dieser Beziehung, in Betreff der Beziehung des Allgemeinen auf das Individuum, auf dem Standpunkte dieser Philosophie stand, seine Zuflucht, um die Nothwendigkeit mit der Zurechnungsfähigkeit zu vereinigen. So heißt es in einer Anmerkung zu dem 1837 erschienenen Leibnitz: „Die einzelne Handlung als solche ist freilich nicht nothwendig, aber . . . ihrem Gehalt, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen

141017

Digitized by Google

Gestalt ... In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, sich zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung also auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig." Es geht übrigens diese Unterscheidung weit über die Gränzen der Hegel'schen Philosophie hinaus, sie geht zurück bis auf die Quelle des uralten Streits des Nominalismus und Realismus und hinauf bis an die äußersten Gränzen der menschlichen Vernunft und Sprache; sie ist aber nicht nur eine logische oder metaphysische, sondern auch psychologische; sie liegt selbst der Imputationstheorie des gemeinen, d. h. nicht gelehrten Mannes oder Volkes zu Grunde. Der Grund dieser ist ja nur die Gleichheit des Wesens oder der Natur der Menschen trotz ihrer individuellen Verschiedenheit. Was ich thue oder unterlasse, so denkt, aber wohlgemerkt! nur auf der Grund- und Unterlage des Glückseligkeitstriebes, nur da, wo es sich um Gut und Blut des Menschen handelt, der gemeine Mann, der Mensch überhaupt, das kann auch der Andere eben so gut, wie ich, thun oder lassen. Ich, Titus, stehle nicht, aber Cajus; allein er ist ein Mensch, wie ich, also kann er und soll er eben so gut, wie ich, nicht stehlen. Der Diebstahl ist keine nothwendige Handlung der menschlichen Natur, sonst müßte auch ich stehlen, also hat der Diebstahl seinen Grund nur im Willen, und zwar, um diesen zum Ueberfluß noch näher zu bezeichnen, im zufälligen Willen dieses Individuums. Wofür ich keinen Grund weiß, dafür mache ich den

Digitized by Google

Willen verantwortlich; was ein Fehler meiner Vernunft ist, das rechne ich dem Willen des Andern — oft auch dem eigenen — zur Schuld an. Weil ich in meinem Kopfe keinen Zusammenhang finde zwischen dem Menschen und dem Dieb, so finde ich ihn außer mir in dem Strange, woran der Dieb am Galgen hängt; weil der Mensch an sich kein Verbrecher ist, so ist der Verbrecher kein Mensch, und ich bin daher vollkommen berechtigt, diesem Kerl, dem ich bereits die Menschheit abgesprochen, diesem Unmenschen auch die Existenz abzusprechen. Operari sequitur esse, d. h. auf das Stehlen folgt das Hängen, denn ich kann das Stehlen nur aufheben, wenn ich das Sein des Diebes aufhebe.

7.

Der Individualismus oder Organismus.

Glücklicher Weise gibt es jedoch noch ein anderes Band zwischen dem Menschen und dem Verbrecher, als den Strang des Henkers. Dieses Band ist — o entsetzt euch, ihr himmlischen Seelen! — der Sensualismus oder Materialismus, aber leider! nicht der criminalistische, der allein von unserer bisherigen Staats- und Kirchendienerphilosophie als wahr und vernünftig anerkannte, ja demonstrirte barbarische Materialismus, welcher den Menschen im Diesseits vernichtet, um dafür seine unsterbliche Seele im phantastischen Jenseits mit einem himmlischen Freudenreich zu entschädigen, sondern der Materialismus, welcher aber nicht — o wie unmoralisch! — aus Pflicht, auch nicht — o wie unlogisch! — aus der Idee der Hegel'schen Logik, nein! nur aus reiner sensualistischer Liebes- und Lebenslust den Menschen ins

Digitized by Google

Daſein ſetzt, den wirklichen, ſinnlichen, individuellen Menſchen, denn Senſualismus und Individualismus iſt identiſch. Die von den Sinnen abgeſonderte, die Wahrheit der Sinne läugnende Vernunft oder Philoſophie weiß nicht nur nichts aus ſich von Individualität, ſondern haßt ſie auch, wie die Kant'ſche, Fichte'ſche, Hegel'ſche Philoſophie beweiſt, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich. Nur durch die Sinne weiß ich, daß noch andere Weſen, andere Menſchen außer mir ſind, daß wie ſie von mir, ſo ich ein von ihnen unterſchiedenes, individuelles Weſen bin. Aber dieſe meine Individualität erſtreckt ſich nicht nur auf die auffallenden Merkmale oder Eigenſchaften, durch die ich mich von Andern unterſcheide, ſondern auch auf die Eigenſchaften, die ich im Unterſchiede von jenen als gemeinſchaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menſchen zuſammenfaſſe. Ich bin nicht Individuum bis hieher und nicht weiter, ſo daß meine individuellen Eigenſchaften ihre Grenze hätten an den gemeinſchaftlichen, dieſe nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität iſt Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferſe, vom erſten bis zum letzten Atom individuelles Weſen. „Ich bin nicht der Menſch überhaupt in einer beſtimmten Geſtalt," ich bin nur als dieſer abſolut beſtimmte Menſch Menſch; Menſch ſein und dieſes Individuum ſein iſt ſchlechterdings ununterſcheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke eben ſo gut, als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinſchaftlichen, ſondern mit meiner in dieſem Kopfe hier befindlichen Vernunft; ich will, aber eben ſo nicht mit deinem oder einem allgemeinen, ſondern mit meinem eigenen, vermittelſt dieſer Muskeln hier ſich vollſtreckenden Willen, und ich empfinde eben ſo gut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewiſſen des Menſchen

Digitized by Google

überhaupt, ſondern mit einem Gewiſſen, das eben ſo mein eignes, als das Blut in meinen Adern eignes, individuelles Blut iſt. Wenn ich auch daſſelbe empfinde, denke, will, was der Andere, ſo iſt es doch nur daſſelbe für den Gedanken, aber in Wirklichkeit ſo wenig unterſchiedlos daſſelbe, ſo wenig ich denſelben Raum einnehme, denſelben Odem einziehe, als der Andere. In Gedanken kann ich nicht dieſen Raum von jenem, nicht die Luft, die ich einathme, von der Luft des Andern unterſcheiden; aber gerade da, wo der Unterſchied für den Gedanken ſich aufhebt, beginnt der Unterſchied, welcher der Quell des Lebens, der Quell der Individualität iſt. Das Individuum iſt unüberſetzbar, unnachahmlich — außer nur dem Schein oder gewiſſen Eigenthümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinirbar; es iſt nur Gegenſtand ſinnlicher, unmittelbarer, anſchaulicher Erkenntniß. Mag Alles Schein und Täuſchung ſein, was uns die Sinne über die Dinge außer uns, über Sonne, Mond und Sterne ſagen — ſo viel iſt gewiß: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität ſtützt ſich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens iſt die Liebe; aber die Liebe iſt, wenn auch nicht, wie Fichte in der Anweiſung zum ſeligen Leben von ſeiner phantaſtiſchen, weil grund- und gegenſtandloſen Liebe behauptet, „die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität," wohl aber die Quelle von der Gewißheit und Wahrheit und Realität des Individuums. Der Gedanke unterſcheidet die Gattung vom Individuum, aber das Leben, aber die Liebe macht dieſen Gedankenunterſchied zu einem ununterſcheidbaren Eins, das Individuum zum „abſoluten Weſen," das eben darum nur lebendig oder todt, nur ſein oder nicht ſein kann. „Sein oder Nichtſein das iſt die Frage." Aber dieſe Frage löſt nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe geſtützte Vernunft.

Digitized by Google

Unter allen Sinnen, welche die Wahrheit der Individualität bezeugen, ist es vorzugsweise der Sinn des Geschmackes, dem man das Recht der Individualität nicht streitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz de gustibus non est disputandum sattsam beweist. Uebrigens bewährt sich die Individualität keineswegs nur, wie in der gewöhnlichen Vorstellung von ihr, in der Verschiedenheit der Empfindungen und Urtheile über denselben Gegenstand, sondern auch da, wo ich in meinen Empfindungen und Urtheilen mit den Andern übereinstimme, gleichwie ich keineswegs nur in den Faustschlägen der Feindseligkeit, sondern auch in dem Händedruck der Freundschaft mich als Individuum fühle und bewähre. Aber *hier* und *jetzt* handelt es sich nur um den Unterschied, wie er in jenem Satze ausgesprochen ist. Gleichwohl hat und macht der Geschmack nicht weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit, als die übrigen Sinne. „Y-ya, sagt Mencius, nach Confucius der größte Philosoph Chinas, Y-ya also, ein Beamter aus Thsi unter dem Fürsten Wen-kong, jener berühmte Speisekünstler wußte zu finden, was allgemein dem Munde gefällt. Wäre, indem er sein Geschmacksorgan den Speisen zuwendete, dieses Organ durch seine Natur von dem der andern Menschen verschieden gewesen, wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derselben Gattung sind, wie würden dann alle Menschen des Reichs in Sachen des Geschmacks mit Y-ya übereinstimmen? So hat also Jedermann in Betreff der Genüsse nothwendig mit Y-ya denselben Geschmack, weil der Geschmackssinn bei allen Menschen ähnlich ist.“ Jeder glaubt daher, daß was ihm wohlschmeckt und wohl bekommt, das müsse nothwendig auch den Andern wohlschmecken und wohl bekommen, und findet darum den Widerspruch der Erfahrung mit dieser seiner Voraussetzung für „rein unbegreiflich.“ Ja der nicht über sich selbst hinaus

Digitized by Google

denkende, ohne Kritik und Unterscheidung von sich auf Andere schließende Mensch wendet das Compelle intrare („Nöthige sie herein zu treten") der alleinseligmachenden Kirche auch auf die Speiseröhre an, nöthigt zum Essen und zwar nicht nur mit lästigen Bitten, sondern auch mit peinlichen Strafen, wie häufig Eltern ihre Kinder, Erzieher ihre Zöglinge, weil sie den ihnen unbegreiflichen Widerwillen gegen eine Speise, die vielleicht ihre Lieblingsspeise, dem bösen Willen oder Eigensinn schuldgeben. Und doch gibt es Individuen, die von dem Genusse einiger Kirschen oder Johannisbeeren über und über anschwellen, Individuen, denen der Kuchen ein Brechmittel ist, wie Zimmermann in seiner Schrift von der Erfahrung in der Arzeneikunst anführt, Individuen, die wie der Arzt Peter von Apono, eine solche Abneigung vor der Milch haben, daß sie nicht einmal davon essen sehen können, ohne das Herzweh zu bekommen, wie Bayle in seinem Wörterbuch, Individuen, die sogar das liebe heilige Brot nicht essen und vertragen können, wie derselbe in seinen Neuigkeiten aus dem Reich der Wissenschaften von zwei Individuen, einem männlichen und weiblichen berichtet. Welche Verschiedenheiten, welche Eigenthümlichkeiten zeigen sich aber auch auf den Gebieten der andern Sinne! Wer sollte es für möglich halten, daß es Menschen gibt, welchen „die bloße Betastung eines seidenen Zeugs und sogar des Pfirsichs unausstehlich ist," Menschen, die von den sanftesten Tönen in unerträgliche Bangigkeit versetzt werden, Menschen, die keine Grille sehen können, ohne in Ohnmacht zu fallen, Menschen endlich, auf die der liebliche Geruch „der Rose, der Nelke und anderer gewöhnlicher wohlriechender Blumen als ein narkotisches Gift wirkt?"

Der chinesische Philosoph hat recht; im Vergleiche oder Gegensatz zu Hunden und Pferden, überhaupt zu den vom Menschen

Digitized by Google

unterſchiedenen Weſen verſchwinden die Unterſchiede der menſchlichen Individuen, gleichwie auch für uns die Unterſchiede der zu einer Art oder Gattung gehörigen thieriſchen Individuen namentlich auf den niedern Stufen des Thierreichs in Nichts verſchwinden, obgleich bei näherer Betrachtung die Individuen auch ſchon der niedern Thierklaſſen, z. B. der Inſekten, ſich oft ſehr verſchieden zeigen. Allein im Verhältniſſe zu ſich ſelbſt ſind die menſchlichen Individuen unendlich, weſentlich von einander unterſchieden — weſentlich, weil mit der Aufhebung ihres Unterſchieds das Weſen dieſer ihrer Individualität ſelbſt aufgehoben wird. Aber die Eigenſchaften, durch die er ſich von Andern vortheilhaft unterſcheidet, ſeine Tugenden rechnet der Menſch ſich zum Verdienſt, die entgegengeſetzten Eigenſchaften der Andern ihnen zur Schuld an.

Was ein Weſen iſt, das will es auch ſein, oder was ich von Natur bin, wenn auch nicht deßwegen ſchon von Geburt, denn es gibt keine Helden in den Windeln außer in der Mythologie, das bin ich mit Willen, von Herzen, mit Leib und Seele; mein Weſen iſt nicht Folge meines Willens, ſondern umgekehrt mein Wille Folge meines Weſens, denn ich bin eher, als ich will, und es gibt Sein ohne Willen, aber kein Wollen ohne Sein. Was aber mein Weſen iſt, das unterſcheide ich nicht von mir, das empfinde ich eben deßwegen nicht als ein mich Zwingendes oder Nöthigendes, denn dazu gehört ein von mir Unterſchiedenes, das halte ich eben darum für eine Sache des Willens, wie das Gegentheil für eine Sache des Nichtwollens. Ja weil der Wille nichts anderes iſt als das bewußte nach Außen thätige Weſen des Menſchen, der Menſch von dem Weſen hinter ſeinem Bewußtſein nichts weiß, als was eben mit dem Willen vor ſein Bewußtſein tritt, ſo ſetzt er den Willen ſelbſt *vor* ſein Weſen, macht ihn zum Apriori

Digitized by Google

desselben, sein individuelles Wesen Andern zum Gesetz, sein Sein zum sein Sollen für sie. „Ich bin heilig, darum sollt ihr heilig sein.“ Das Sollen setzt das Sein voraus, das Sollen ist nur ein mit der Gattung — wenn auch nur einer bestimmten, der Gattung der Juden, der Römer, der Griechen, der Germanen — identificirtes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf Andere vertheiltes, für sie mögliches, für mich wirkliches Sein. Ich bin der gute, sorgfältige Hausvater des römischen Rechts, also sollt und könnt ihr es auch sein, und seid ihr es nicht, so werdet ihr mit Recht dafür bestraft, daß ihr „unterlassen, was bescheidene, vorsichtige, manierliche Leuth zu beobachten pflegen,“ wie sich ein Commentar zur peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiser Karl des Fünften ausdrückt. Bin ich lustig, sagt nach der Hindugesetzgebung der Gatte zur Gattin, so sollst auch du lustig, bin ich traurig, auch du traurig sein, ja selbst, wenn ich todt bin, sollst auch du todt sein, aber, was ich aus Naturnothwendigkeit bin, das sollst du durch deinen Willen sein. Ich bin gut Lutherisch, darum sollt ihr es auch sein, denn „ich will, daß meine Diener in der Religion dasselbe denken, was ich“ sagte der Kurfürst August von Sachsen zum Kaiser Maximilian II. Ich bin tapfer und muthig, also sollst du es auch sein, und bist du es nicht, so ist das nur deine Schuld, denn du bist nur eine Memme, weil du nicht tapfer und muthig sein willst. So macht der Mensch selbst unleugbar physische Tugenden Andern zu Gesetzen, ihren Mangel daran zu Vorwürfen. So war in Athen nach Solons Gesetzen Feigheit ein Staatsverbrechen, denn „es gibt auch, sagt Aeschines in seiner Rede gegen Ktesiphon, Anklagen wegen Feigheit, wiewohl man sich darüber wundern könnte, daß es auch Anklagen der oder wegen der Natur (φύσεως: Natur, natürliche Beschaffenheit) gibt. Warum gibt es aber solche? damit jeder, mehr vor

Digitized by Google

den gesetzlichen Strafen als vor den Feinden sich fürchtend, um so tapferer für das Vaterland kämpfe.“ Die alten Germanen versenkten ohne Weiteres ihre Feiglinge und Weichlinge in Moräste, und die alten Spartaner verfuhren noch radicaler, sie warfen ihre schwächlichen und gebrechlichen Kinder als politische Taugenichtse in ein Loch am Berge Taygetos — freilich ein Greuel in den Augen der christlichen Staaten und Juristen, welche aufs zärtlichste sich um die Rechte der Kinder im Mutterleibe bekümmern, gelehrte Abhandlungen de Jure Embryonum schreiben, aber nur um den ausgewachsenen Menschen ohne Skrupel verhungern oder wegen eines Diebstahls von einigen Gulden an den Galgen hängen zu lassen.

Wenn nun aber schon der Mensch den Mangel an Eigenschaften, die offenbar, eingestandener Maßen einen physischen Grund haben, Andern, ja wenn er im Gefühl seiner Zurückgesetztheit und Verlassenheit das verwerfende Urtheil Anderer über ihn sich zu Gewissen zieht, vielleicht sich selbst zum Vorwurf macht, ja zum Verbrechen anrechnet, um wie viel mehr wird dieß von Eigenschaften gelten, die scheinbar nur vom Willen des Menschen abhängen! Namentlich rechnet der Mensch Thätigkeit, Arbeitsamkeit, Fleiß sich zum Verdienste, den Mangel an diesen Eigenschaften Andern als Willensmangel zur Schuld an. Und doch ist Fleiß, Arbeitsamkeit, Thätigkeit für einen durch diese Eigenschaften ausgezeichneten Menschen eben so gut eine Naturnothwendigkeit, als die Arbeit für die Biene. Allerdings gilt auch hier wieder der Unterschied der Nothwendigkeit; denn der Mensch ist kein so einfaches und einseitiges Wesen, wie die liebe Arbeitsbiene, er vereinigt in sich auch die Functionen der Drohne und Königin, hat also seiner Arbeitsamkeit entgegengesetzte Neigungen und Triebe, die sich so seiner bemächtigen können, daß er darüber

Digitized by Google

in Momenten der Schwachheit seine Arbeit vergißt. Aber so vielen Verführungen zum Vergnügen und dolce far niente auch der vielseitige und vielsinnige Mensch ausgesetzt ist — der Arbeitsame kann nie zum Müßiggänger werden; er muß arbeiten; und wenn er der Selbst- und Naturerkenntniß mächtig ist, so wird er auch so gerecht und ehrlich sein, diese seine Tugend nicht seinem Willen, sondern seiner Natur, seiner individuellen Organisation zu Gute zu schreiben. So sagt Chladni in den Nachrichten zur Geschichte seiner akustischen Entdeckungen: „die Einschränkung, in welcher ich im elterlichen Hause gehalten wurde, war ganz unnöthig, weil ich in den frühern Jahren sowohl wie in der folgenden Zeit keinen Hang zu Unordnung und zur Unthätigkeit hatte, welches ich mir aber nicht zum Verdienst anrechne, sondern als Folge der Organisation ansehe."

Wenn aber auch ein Chladni seine Thätigkeit sich nicht zum Verdienste anrechnet, so werden doch die Andern, welche die Früchte derselben genießen, ihn dafür mit Lob und Dank belohnen, und dagegen einen Faulpelz, der seine Nichtsnutzigkeit mit seiner Organisation entschuldigt, mit Verachtung strafen; denn so gut das Gute unserer Organisation zu seiner Erhaltung, Ausbildung und Vollendung der menschlichen Thätigkeit, angestrengten Fleißes, unabläßiger Uebung bedarf, so gut kann das Ueble derselben durch menschliche Thätigkeit beseitigt oder doch gemildert werden. Es ist eine Naturnothwendigkeit, eine Nothwendigkeit unserer wenigstens irdischen Organisation — denn die himmlischen Körper machen bekanntlich eine Ausnahme — daß wir zu unserer Erhaltung Speisen und Getränke zu uns nehmen; aber daraus folgt nicht — und doch ist diese Folgerung die gewöhnliche Einwendung gegen die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen — daß uns deßwegen die Tauben schon von Natur gebraten ins

Digitized by Google

Maul fliegen und der Wein schon von Natur gekeltert in die Gurgel fliegen muß. Es ist nothwendig, daß auf die Verletzung einer Pulsader eine heftige Blutung erfolge, aber die Verblutung ist nur eine nothwendige Folge, wenn die Anwendung blutstillender Mittel versäumt wird. Es ist nothwendig, daß in Folge eines einseitigen Drucks auf die noch weichen Knochen eines kindlichen Körpers diese eine Verkrümmung erleiden, aber eine bleibende Mißgestalt ist nur dann eine nothwendige Folge, wenn der Mensch nicht zur rechten Zeit die Ursachen dieser Verkrümmung bemerkt und beseitigt. So ist es denn auch nothwendig, daß aus dem kleinsten moralischen Uebel, das in unserer Organisation begründet ist, mit der Zeit ein großes und unabänderliches Uebel entspringt, aber es ist nur dann nothwendig, wenn nicht der Kopf, seis nun der eigene oder der Anderer, zur rechten Zeit durch geeignete Heilmittel dieser Folge zuvorkommt. Machen wir doch selbst noch als fertige, vollendete Menschen täglich die traurige Erfahrung, wie sehr unsere Gedanken, Entschlüsse, Gesinnungen von den Zuständen unseres Organismus abhängen, aber zugleich auch die erfreuliche Erfahrung, daß es oft nur einer körperlichen Bewegung im Freien oder nur einer geringen Veränderung in unserer Lebensweise bedarf, um uns von verzweifelten Gemüthszuständen, von Kleinmuth, Zorn, Aerger, Uebelwollen gegen uns selbst und unsere Nächsten zu befreien, die Erfahrung also, daß wir durch unsern Körper nicht nur Sklaven, sondern auch Freiherrn der Natur sind.

„So sehr," sagt selbst Carteſius, „hängt der Geist von der Beschaffenheit der körperlichen Organe ab, daß, wenn irgend ein Mittel ausfindig gemacht werden kann, die Menschen weiser und sinnreicher zu machen, als sie bisher gewesen, dieses nach meiner Ueberzeugung nur in der Medicin gefunden werden kann, denn die Menschen würden von unzähligen sowohl leiblichen als geisti-

Digitized by Google

gen Uebeln frei werden, wenn sie genügende Kenntniß von den Ursachen dieser Uebel und den Mitteln hätten, die uns die Natur dagegen gewährt.“ Vollkommen wahr! die Freiheit vom Uebel — und nur diese ist Freiheit — ist keine unmittelbare Willenseigenschaft, nein! sie ist durch die Erkenntniß und den Gebrauch der natürlichen materiellen oder sinnlichen Heilmittel bedingt und vermittelt.

Die Sinnlichkeit ist allerdings „die Quelle des Bösen, der Sünde, der Verbrechen,“ aber sie gibt uns nicht nur die Organe zum Sündigen, sie gibt uns auch die Heilmittel gegen die Sünde. Der scholastische Philosoph Raimundus Lullius war einst sterblich in ein Frauenzimmer verliebt. Die Angebetete entblößte ihren vom Krebs entstellten Busen und R. Lullius ward aus einem Don Juan ein Klosterbruder. Die Sinnlichkeit ist die Quelle der Lust, aber sie ist auch die Quelle der Schmerzen, der Leiden, der Krankheiten, der besten Gegenmittel gegen die ausgelassene Lust. Sinnlich ist der berauschende Wein, aber sinnlich ist auch das ernüchternde Wasser; sinnlich ist die Ueppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber sinnlich ist auch die Armuth und Barfüßigkeit eines Phokion; sinnlich ist die Gänseleberpastete, an der der Materialist la Mettrie starb, aber sinnlich sind auch die Gerstenklöße und die schwarze Suppe spartanischer Enthaltsamkeit; sinnlich ist der Reiz zum Laster, aber sinnlich ist auch der Ekel vor den Folgen des Lasters; kurz sinnlich ist das verweichlichende, entmannende, knechtende, thatlose Laster der Wollust, aber sinnlich ist auch die kräftigende, befreiende, anstrengende, abhärtende, mühevolle Turnkunst der Tugend. „Die Natur wird nur durch Gehorsam beherrscht,“ d. h. die Sinnlichkeit nur durch sinnliche, der Körper nur durch körperliche Mittel. Das Laster beruft und stützt sich auf den Körper, aber auch die Tugend und Weisheit

Digitized by Google

ſtützt ſich auf den Körper. Selbſt ſchon Sokrates ſagt bei Xenophon: „bei allen Verrichtungen, wozu wir den Körper brauchen, iſt es von größter Wichtigkeit, daß ſich der Körper aufs beſte befinde. Selbſt da, wo wir am wenigſten des Körpers zu bedürfen ſcheinen, ſelbſt im Denken verfehlen wir, wie Jeder weiß, unſern Zweck, wenn der Körper nicht geſund iſt, denn Vergeßlichkeit, Muthloſigkeit und ſelbſt Raſerei befallen oft wegen der ſchlechten Beſchaffenheit des Körpers den Geiſt.“ Der Materialismus iſt die einzige ſolide Grundlage der Moral.

Der Menſch hat unſtreitig die Macht, Schmerzen, wenn auch nicht alle und nicht bis zu jedem beliebigen Grade, eben ſo Gelüſte, Neigungen und Abneigungen, die unbezwungen zuletzt auf ein Laſter oder Verbrechen hinauslaufen, zu überwinden. Will man dem Menſchen dieſe Macht oder Freiheit abſprechen, ſo muß man ihm auch die Macht abſprechen, ſich überhaupt von einem Uebel, auch dem geringſten, das ſich nun einmal in ihm eingeniſtet, ſeis auch nur Pediculus humanus oder ein Hühnerauge, frei zu machen, ja ſich ſelbſt nur vom Faulfieber der Ruhe zur Geſundheit der Bewegung empor zu heben, ſo muß man überhaupt leugnen, daß es eine Heilkraft der Natur gebe und kraft derſelben der Körper ſich von irgend einer, auch der geringfügigſten Krankheit wieder erholen könne, denn unter Umſtänden kann ja auch wirklich das unbedeutendſte Uebel tödtliche Folgen haben. Und doch ſind ſelbſt die Fälle nicht ſelten, wo ein vom ärztlichen Peſſimismus ſchon zum Tode verurtheilter Körper wider alles Erwarten aus eigenen Mitteln und Kräften zum Optimismus der Geſundheit übergeht. Aber allerdings kann der Menſch eine Neigung nur überwinden, wenn ſie ſich eben noch im Stadium ihrer Ueberwindbarkeit befindet, wenn er zur rechten Zeit ſich ihrer bewußt wird und die geeigneten, nicht nur geiſtigen, durch die Vorſtellung

Digitized by Google

einwirkenden, ſondern auch materiellen, körperlichen Heilmittel dagegen ergreift; denn die Erfahrung lehrt, daß die beſten Lehren, die wir Andern geben, die beſten Vorſätze, die wir ſelbſt faſſen, keine wenigſtens erfolgreiche und dauernde moraliſche Veränderungen bewirken, wenn ſie nicht zugleich von materiellen Veränderungen begleitet und unterſtützt werden. Viele Verbrechen und Laſter kommen bei den unbemittelten und ungebildeten Menſchen nur deßwegen zur Exiſtenz, weil ſie nicht die materiellen Mittel beſitzen, oft nicht einmal kennen, durch die man allein erfolgreich ihnen vorbeugen kann. Der Bemittelte kann ſich z. B. auch ohne Hülfe der Geiſtlichkeit und weltlichen Behörde von ſeinem böſen Weibe trennen, durch bloße räumliche Abſonderung den Cauſalzuſammenhang zwiſchen tödtlichem Haß und tödtlicher That unterbrechen, während der arme Teufel, der dieſelbe Stube, denſelben Tiſch, daſſelbe Bett vielleicht mit ſeinem böſen Weibe theilt, nur durch die Gewaltthat des Todtſchlags den gordiſchen Knoten des ehelichen Bandes auflöſen kann. Ein Menſch, der immer an denſelben Ort gebunden iſt, empfängt auch ſtets dieſelben Eindrücke und bleibt eben wegen dieſes tödtlichen Einerleis auch unverändert und unverbeſſert derſelbe. Mag er, ergriffen von einer Strafpredigt wider den „Saufteufel", auch noch ſo gute Vorſätze faſſen — er wird doch beim Anblick des alten Wirthshauſes unaufhaltſam auch wieder dem alten Laſter verfallen, während ein Anderer, welcher den Ort wechſelt, mit dem Zuſammenhang mit dem alten Ort auch den Zuſammenhang mit alten Gewohnheiten abbricht, wenn anders dieſe nicht bereits zur andern Natur geworden ſind [3]). Kurz: der Wille vermag nichts ohne den Beiſtand materieller, körperlicher Mittel, die Moral nichts ohne Gymnaſtik und Diätetik. Wie viele moraliſche Fehler entſpringen nur aus Diätfehlern! „Der venetianiſche Edelmann Ludwig Cornelius,

Digitized by Google

heißt es in Placcii Typus der moraliſchen Medicin von 1685, bezeuget aus ſelbſteigener Erfahrung, wie ſo gar ungemeine Kraft zur Bezwingung und Vertreibung aller verdrießlichen und ſchelt-würdigen Gemüthsbewegungen die bloße Mäßigkeit im Eſſen und Trinken ihm zuwege gebracht habe.“ Wie richtig iſt daher, was Garve in ſeinem Werke über Cicero ſchreibt: „die moraliſche Selbſtkenntniß hängt mit der diätetiſchen ſehr zuſammen!“ Wie viele nicht nur leibliche, ſondern auch geiſtige, moraliſche Krankheiten entſpringen aus dem Mangel dieſer körperlichen Selbſterkenntniß! Wie viele Mißverſtändniſſe und Mißhandlungen unſerer Nächſten aus Mißhandlungen und Mißverſtändniſſen unſeres Allernächſten, unſeres Körpers! Wie viele Gemüthsleiden und Gemüthsqualen aus Unterleibsbeſchwerden! „Unſer Leib urtheilt, heißt es auffallender Weiſe in eines obſcuren evangeliſchen Predigers aus dem vorigen Jahrhundert „Eigener Lebensbeſchreibung;“ mein Miltz und die aus deſſen Verſtopfung entſtandene Furcht macht mich ein Uebel antreffen, wo keines iſt und macht mich auch es größer antreffen, als es iſt ... Der kranke Miltz iſt der ſchärfſte Moraliſte auf Erden ... da Miltzbeſchwerden ... gemeiniglich mit einem ſcrupulirenden Gewiſſen oder Conscientia scrupulosa vergeſellſchaftet ſind.“ Wie viele Handlungen, die wir dem böſen Willen, dem Dolus zuſchreiben und auch wirklich dieſen zur nächſten Urſache haben, ſtammen urſprünglich nur aus einer Culpa, die wir „aus unterlaſſener Reflexion“ über den Zuſammenhang zwiſchen dem Phyſiſchen und Moraliſchen, oder aus leider! oft ſelbſt, je nach dem Standpunkte des Individuums und der Menſchheit, unüberwindlicher Unwiſſenheit der Geſetze oder bloßen Eigenthümlichkeiten unſers Organismus uns zu Schulden kommen ließen!

Digitized by Google

Lob und Preis gebührt darum den Aerzten des reformatorischen Zeitalters, welche im Einklange mit dem „Wesen des Glaubens im Sinne Luthers," im Einklange überhaupt mit der am Schlusse des „Wesens des Christenthums" entwickelten anthropologischen Bedeutung der Reformation dem Studium der Anatomie, wenn auch nur in der von Galen überlieferten Gestalt, nicht nur medicinische, sondern auch moralische Bedeutung zueigneten und aus diesem Grunde der Menschheit, insbesondere der studirenden Jugend ans Herz legten. So sagt z. B. der Arzt J. Milich, Melanchthons Freund und Lehrer in der Anatomie: „Galens anatomische Schriften sollten in den Händen nicht nur der Medicin, sondern auch aller Philosophie Studirenden sein, denn die Wissenschaft von den Theilen des Körpers und ihren Verrichtungen ist in der That ein vorzüglicher Theil der Philosophie, und lehrt uns auch Moral und regelt unsere Sitten, indem sie uns auf das aufmerksam macht, was die Natur jedes Theils erfordert." „Das Studium der Anatomie, sagt desgleichen Sebastian Theodor von Windsheim in einer an der Universität zu Wittenberg gehaltenen Rede, ist nicht nur nützlich zur Erhaltung der Gesundheit und Vertreibung der Krankheiten, sondern auch zur Regelung unserer Sitten. Ich bitte und ermahne daher Euch, edle Jünglinge ohne Unterschied, die Anfangsgründe der Anatomie zu studiren, denn es ist Irrthum, wenn man glaubt, daß diese Wissenschaft nur die Aerzte angehe. Der Arzt muß freilich eine vollkommnere Erkenntniß der Anatomie haben, als die übrigen Menschen, aber gleichwohl ist es nothwendig, daß alle Menschen wenigstens einigermaßen das Gebäude ihres Körpers kennen. Bedenkt nur z. B. wie nothwendig es ist für die Moral, den Unterschied zwischen den Kenntnissen und den Bewegungen des Willens und Herzens zu wissen, desgleichen die Werkzeuge der Ortsbewegung. Davon kann man

Digitized by Google

aber ohne Kenntniß der Glieder des menſchlichen Körpers nichts wiſſen.“ „Die Kenntniſſe, ſagt derſelbe in einer andern Rede, leuchten im Gehirne, die Flammen der Begierden brennen im Herzen; die Nerven aber ſind gerüſtet, die äußern Glieder in Bewegung zu ſetzen. So leuchtet in Davids Gehirn die Kenntniß des Geſetzes: Du ſollſt nicht ehebrechen, aber das brennende Herz, das ſich an einem andern Orte befindet, gehorcht nicht, ſondern widerſetzt ſich wie ein Tyrann, ſo daß dort die wahre Erkenntniß bleibt, hier aber die entgegengeſetzten Begierden brennen. Indeß behält doch der Senat im Gehirn dieſe Macht, daß er den Nerven befehlen kann, dem Tyrannen nicht zu gehorchen, ſondern die Hände von der Berührung eines fremden Weibes abzuhalten. Seht daraus, wie ungereimt die ſind, welche von der Willensfreiheit handeln, ohne die Kräfte oder Vermögen der Seele zu unterſcheiden. Dieſe Unterſchiede können aber nicht erkannt werden, wenn man nicht aus der Anatomie die unterſchiedenen Glieder und ihre Verrichtungen kennen lernt.“ „Die Anatomie hat aber auch das Gute, daß ſie uns lehrt, wie gebrechlich die Organe des menſchlichen Körpers ſind, in denen ſich die Quelle des Lebens befindet und die wichtigſten Thätigkeiten, die Ernährung, die Sinnenempfindungen, die Ortsbewegungen, das ſich Erinnern und Denken vor ſich gehen. Wie weich iſt das Gehirn! und doch iſt es der Sitz der meiſten und bewundernswürdigſten Thätigkeiten. Betrachten wir alſo die Gebrechlichkeit der Glieder, um mit Sorgfalt über ihre Erhaltung zu wachen und die Tugenden der Selbſtbeherrſchung und Maßhaltung in Speiſen, Getränken, Arbeiten und Bewegungen aller Art uns anzueignen. Verachten wir nicht den Spruch Pauli, der uns den Körper ehren heißt.“ „Wenn wir aber einem Dinge Ehre erweiſen, ſagt der ſchon erwähnte Jacob Milich in einer Rede über die Ars medica, ſo

Digitized by Google

zeigen wir damit an, daß es ein göttliches Gut enthalte, wie denn schon Aristoteles sagt: das Ehrenwerthe, *τίμιον* ist etwas Göttliches.“

8.

Der religiöse Ursprung des deutschen Materialismus.

Es ist nichts verkehrter, als wenn man den deutschen Materialismus vom Systeme de la Nature oder gar von der Trüffelpastete la Mettrie's ableitet. Der deutsche Materialismus hat einen religiösen Ursprung; er beginnt mit der Reformation; er ist eine Frucht der Liebe Gottes zum Menschen, deren Bild oder vielmehr Wesen die Reformatoren nicht in einer unbestimmten, phantastischen Liebe, sondern in der innigsten Liebe des Menschen, der Liebe der Eltern zu ihren Kindern fanden. So sagt z. B. der Prediger und Doctor Theologiä, Paulus Eberus, genannt das „Repertorium Philippi, weil Melanchthon alles was er vorgenommen, mit ihm überleget,“ in einer Rede über die Elternliebe: „Sei fest überzeugt, daß Gott nicht umsonst mit dem süßesten Namen, dem Namen Vater sich nennen lasse, daß der, welcher die *στοργάς*, die zärtliche Kinderliebe den Herzen der Eltern einpflanzte, auch dich mit ernstlicher und reinster *στοργῇ* umfasse, daß er ernstlich von deinen Uebeln gerührt werde, ja weit heftiger als das cananäische Weib von den Leiden seiner Tochter, daß er mit derselben Zärtlichkeit, wie der Vater seinen verlorenen Sohn im Neuen Testament, dich aufnehme und behandle. An diese Erzählung müssen wir denken, so oft wir Gott mit dem Namen Vater anreden, oder so oft wir unsere Väter, unsere Mütter mit

Digitized by Google

ihren Kindern freundlichſt ſpielen, ſie ſäugen, über ihre Leiden und Krankheiten ſich quälen ſehen, um uns zu überzeugen, daß er noch viel inniger uns liebe, noch viel heftiger von unſern Leiden gerührt werde.“ Aber hat denn nicht auch der Katholicismus daſſelbe geſagt, hat er nicht dieſe Liebe in dem Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes geheiligt und vergöttert? Vergöttert wohl, aber nicht vermenſchlicht, ſonſt würde er das Cölibat als ein ruchloſes, dem Weſen und Willen Gottes widerſtreitendes Inſtitut längſt verdammt oder vielmehr gar nicht eingeführt haben. Erſt im Proteſtantismus wurde das, was im Katholicismus nur ein theologiſches Bild und Sakrament war, anthropologiſches Weſen, anthropologiſche, d. h. wirkliche, lebendige Wahrheit. „Gott iſt die Liebe,“ aber er liebt nur, wenn er liebt mit demſelben Herzen, mit derſelben Innigkeit und Wahrhaftigkeit, womit der Menſch den Menſchen, der Vater, die Mutter das Kind liebt. Iſt aber Gott Vater und Sohn — der Stellvertreter des Menſchen in und vor Gott, der göttliche Menſch — ſo werde auch du Vater, aber nicht mit einer Köchin oder Subintroducta im Rücken deines geiſtlichen Berufs, ſondern mit einem dir ebenbürtigen, in Uebereinſtimmung mit deinem öffentlichen Weſen, deinem heiligen Princip und Beruf ſtehenden Weibe. Nur wenn du ſelbſt Vater biſt, nur aus der leibeigenen Empfindung und Erfahrung weißt du, was die himmliſche Vaterliebe iſt. Dieſe Folgerung, dieſe Vermenſchlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe iſt die That der Reformation.

Die Liebe, welche keine bloße geiſtliche oder ſpiritualiſtiſche Phraſe, keine mit dem Actus purus, dem reinen Denkact der mittelalterlichen und modernen Scholaſtiker identiſche, eben deswegen nur Gedankenliebe iſt, die wirkliche, wahre, menſchliche Liebe iſt weſentlich pathologiſche, d. h. von den materiellen,

Digitized by Google

wirklichen Leiden der Menschheit ergriffene Liebe. Die theologische, die geistliche Liebe foltert, ja verbrennt selbst den lebendigen Leib, um die Seele von den Flammen der Hölle zu erretten; aber die wirkliche Liebe pflegt aufs zärtlichste den Leib des Geliebten und um des Geliebten willen den eigenen Leib. Die wirkliche, die fruchtbare, die Menschen, nicht Mönche und Pfaffen erzeugende und erziehende Liebe weiß nichts von dem Zwiespalt zwischen Leib und Seele, nichts von einer von der Anatomie und Physiologie getrennten oder gar unabhängigen Psychologie. Und diese Liebe, dieser Gott, dem nicht nur unser Seelenheil, sondern auch unser leibliches Wohl und Leben am Herzen liegt, der nicht in der priesterlichen Hostie, sondern in unserm natürlichen Leib gegenwärtig ist, der nicht nur einst sich incarnirte, sondern jetzt noch mit unserm Fleisch und Blut sich vereinigt, sich wirklich in unser Hirn und Herz begiebt, im Hirne das Licht der Erkenntniß, im Herzen die Glut der Affecte, wenigstens der guten, solcher „Affecte, wie er selbst ist" anzündet — dieser Gott ist der Vater des Materialismus.

Der deutsche Materialist ist also kein Bankert, keine Frucht der Buhlschaft deutscher Wissenschaft mit ausländischem Geiste, er ist ein ächter Deutscher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte; er ist sogar ein unmittelbarer, leiblicher Sohn Luthers. Paul Luther, der Sohn des Reformators Martin Luther versinnlicht und bestätigt aufs schönste diesen genealogischen Zusammenhang des Materialismus mit dem Protestantismus. Dieser Sohn Luther's wurde nämlich nicht ein Theolog, wie man doch hätte erwarten sollen und zwar zu seiner Zeit wirklich erwartet hatte, sondern ein Physikus, ein Arzt, kein Spiritualist also, sondern ein Materialist, denn der Arzt als Arzt weiß, wie der berühmte Mediciner des siebenzehnten Jahr-

Digitized by Google

hunderts C. Hofmann sagt, nichts von der Seele. Und zwar wurde er dies nicht nur, weil er, wie er selbst in seiner Erklärung eines Aphorismus des Hippokrates erzählt, schon als Knabe Liebe zur Naturwissenschaft hatte, sondern auch, weil sein Vater selbst, der auch diese Liebe mit ihm theilte, ihn zu diesem Studium rieth und ermunterte. In derselben Erklärung des sechsten Aphorismos des zweiten Theils spricht der Protophysikus Paul Luther von „den mit dem Gehirn verbundenen Wirkungen oder Handlungen der vernünftigen Seele, wie von Wirkungen des Gehirns allein," tanquam de solius cerebri actionibus, natürlich nur als Arzt, more medicorum und unbeschadet der kirchlichen Lehre von der Selbstwesenheit, der Substanz der vernünftigen Seele. Es versteht sich überhaupt von selbst, daß der Materialismus der Lutherschen Aerzte noch völlig im Bunde und Dienste des kirchlichen Glaubens stand, daß sein letzter Zweck ein religiöser — die Erkenntniß Gottes und das Verständniß der Kirchenlehre war. Aber eben so versteht es sich auch von selbst, daß, sowie die Naturwissenschaft, die Wissenschaft überhaupt selbstständig wurde und sich vervollkommnete, auch dieser halbe, abhängige, kindliche, mit seinem Gegensatz verbundene Materialismus ganzer, selbstständiger, mannhafter Materialismus wurde, daß die denkende Seele des in einen Physikus verwandelten Dr. Martin Luthers in demselben Maße, als sie sich in die Natur, in die Körperwelt vertiefte und verliebte — denn was ist alles Studium ohne Neigung, ohne Liebe? — folglich mit dem Leibe sich identificirte, mit der Kirche und ihrem Glauben sich entzweite, daß sie daher nicht mehr nur so redete, so sich stellte, als wären ihre Wirkungen nur Wirkungen des Gehirns, sondern diese Redeweise in vollem Ernste zu bitterer Wahrheit machte.

Digitized by Google

9.

Der Streit der mediciniſchen und philoſophiſchen Facultät.

Es verräth einen höchſt beſchränkten Geſichtskreis, wenn man den Streit zwiſchen Spiritualismus und Materialismus nur zu einem Streite der philoſophiſchen Facultät macht. Und doch liefert ſelbſt für diejenigen, die ſich nur für die Philoſophie intereſſiren, die Geſchichte der neuern Philoſophie in dem Gegenſatz von Sömmering „über das Organ der Seele" und Kants Antwortſchreiben darauf ein ſehr naheliegendes Beiſpiel zur Warnung, daß man bei dieſem Streite nicht innerhalb der Mauern der Philoſophie im engern Sinne ſtehen bleiben dürfe, um ſich von vornherein zu orientiren und zu erkennen, daß dieſer Streit ein Streit zwiſchen verſchiedenen Facultäten des Menſchen — ein Streit zwiſchen der mediciniſchen und philoſophiſchen Facultät iſt, daß der Materialismus, welchen beſchränkte Schulphiloſophen als eine Mißgeburt der neueſten Zeit betrachten und bereits „todtgeſchlagen" zu haben wähnen, ſchon ſo lange auf Erden exiſtirt und exiſtiren wird, als es Patienten und Aerzte gab und geben wird, daß daher, wer die Leiden der Menſchheit ins Auge und Herz faßt, nothwendig zum Materialiſten wird, wenigſtens ſo lange er auf Erden weilt, denn nur im Himmel der Religion iſt der Materialismus der Leiden und Beſchwerden, wenn auch nicht der Freuden und Genüſſe aufgehoben.

So lange ein Organ geſund iſt, ſo geht ſeine Verrichtung ſo leicht, ſo luſtig vor ſich, daß der Menſch das Organ derſelben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiß, daß ſie von organiſchen Bedingungen abhängig iſt; er fühlt keinen Widerſpruch und

Digitized by Google

Widerſtand, er hält daher im Genuſſe dieſer ungehemmten Thätigkeit dieſelbe für eine unbedingte, an Nichts gebundene, reine Thätigkeit, Actus purus. Der Philoſoph als ſolcher hat zu ſeiner Vorausſetzung, ſeinem Standpunkt das Denkorgan in dieſem geſunden, normalen Zuſtand — das glückliche Denken, das Denken, das von keinen organiſchen Leiden unterbrochen, nur an ſeinen Gegenſtand, oder wenn auch an ſich, nur an ſich in dieſem ſeinem leidloſen Zuſtande denkt. Wird der Menſch in dieſer Thätigkeit von ſeinem Leibe unterbrochen, ſo geſchieht es in der Regel nicht vom Denkorgan, ſondern von andern Leibesorganen, die ihm wider Willen den Zuſammenhang ſeines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung bringen, den Leib daher in ſeinen Augen zu einem denkfeindlichen, geiſtwidrigen Ballaſt des Menſchen machen. Der Philoſoph als ſolcher ſondert ſich ab — und muß ſich, wenigſtens während des Denkens abſondern — von allen unmittelbar materiellen, ſinnlichen Beſchäftigungen und Vergnügungen; er hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu thun; er macht daher das Denkende zu einem abſtracten, vom Leibe, von der Materie getrennten Weſen — *ὁ νοῦς χωριστὸς* — das, was das Denken für ihn iſt, eine organloſe Thätigkeit, zu ſeinem Weſen an ſich.

Die für den Philoſophen oder Pſychologen immateriellen, für ſich ſelbſt gedachten und betrachteten Geiſtesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenſtänden der Pathologie; für ihn gehören, ganz abgeſehen von den eigentlichen Geiſteskrankheiten, die geiſtigen Zuſtände, — die Zuſtände des Gemüths, der Urtheilskraft, des Bewußtſeins, des Gedächtniſſes eben ſo gut, wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten, wie ſchon Hippokrates im dreiunddreißigſten Aphorismos des zweiten Buchs bemerkt; für ihn gibt es keinen vom Körper abgeſonderten

Digitized by Google

und unabhängigen Geist; für ihn ist vielmehr der Geist ein ebenso wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgesetztes Wesen — *ἡ γνώμη νοσέει*, mens aegrotat, sagt Hippokrates im sechsten Aphorismos desselben Buchs. Für ihn ist das Subject, das Grundwesen des Empfindens und Denkens kein Eins, kein einfaches, sondern mehrfaches, zusammengesetztes Wesen; denn wenn der Mensch, sagt Hippokrates bei Galenus, Eins wäre, so würde er niemals Schmerz empfinden; denn woher sollte der Schmerz in diesem Falle entspringen? Da wir nun aber Schmerzen haben, sagt Galen, den Ausspruch des Hippokrates weiter ausführend — wider die materialistischen Atomisten, aber der Satz ist eben so gegen die psychologischen oder spiritualistischen Atomisten giltig — so ist offenbar, daß unsere Substanz weder einfach, noch einförmig ist.'' Kurz für den abstracten Denker, welcher sich nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logisch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, ist das Denken ein hirnloser Act, für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns. Aristoteles, obwohl selbst großer Beobachter und Entdecker selbst in der Anatomie, und Galenus, der eben so weit und so lange die Geister auf dem Gebiete der Medicin beherrscht hat, als jener auf dem Gebiete der Philosophie, sind die klassischen Repräsentanten dieses Unterschiedes oder — übrigens keineswegs unvereinbaren — Gegensatzes zwischen Philosophie und Medicin. Nach Aristoteles ist das Hirn das blutloseste und kälteste Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Bestimmung, als die Hitze des Herzens, welches der Sitz und Ursprung des Lebens, der Empfindung und Bewegung, zu mäßigen, weßwegen der Mensch, weil er das heißeste und blutreichste Herz hat, auch das größte Hirn im Verhältniß zur Größe seines Körpers hat. Der berühmte arabische Arzt und Philosoph Avicenna half sich mit der

Digitized by Google

Unterſcheidung, daß nach Ariſtoteles wohl im Herzen die Sinneskraft wurzle, im Hirn aber ſich offenbare; der berühmte ſpaniſche Arzt Valleſius in ſeiner Schrift der mediciniſchen und philoſophiſchen Controverſen dagegen widerlegt ihn: Ariſtoteles ſchreibe dem Hirn keine ſolche Verrichtung zu, es fehle nicht viel, ſo gebe er ihm nur die Bedeutung eines Excrements, wie das ſiebente Kapitel des zweiten Buchs von den Gliedern der Thiere beweiſe. Nach Galen aber iſt das Hirn der Urſprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, der Sammelpunkt aller Sinne, aller Vorſtellungen und Begriffe, der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens; Hirnverletzung, Hirnleiden überhaupt ſind daher die Urſache von Geiſteskrankheiten, von Seelenleiden.

Sehr intereſſant iſt, wie ſich der ſeiner Zeit ſo berühmte, ſchon früher erwähnte Caspar Hofmann in ſeinen mediciniſchen Inſtitutionen über das Verhältniß der Medicin zur Philoſophie ausſpricht. „Galen ſagt immer: das richtige Maßverhältniß oder die gehörige Miſchung und Beſchaffenheit (temperamentum) des Körpers iſt die Seele, verſtehe: die mediciniſche. Er ſtellt die Frage an Plato: „wenn die vernünftige Seele unſterblich iſt, warum wird ſie dann vom Körper getrennt, wenn die gehörige Miſchung und Beſchaffenheit des Hirns aufgehoben wird?“ Ich antworte für den Plato: weil ſie eine in die Materie verſenkte Form iſt, welche, ſo lange das Leben dauert, ſo lange den Körper zu ihrem Inſtrument braucht. Daher nennt der Arzt καταχρησικῶς (uneigentlich) die Seele die gehörige Miſchung, nicht als wenn die Seele es wirklich wäre, ſondern weil, wenn jene erhalten wird, auch die Seele erhalten wird; denn dieſe, weil ſie unveränderlich, entgeht der Natur des Mediciners. Und das iſt es, was ſo oft der hochberühmte Scherb ſagte: in den vermiſchten Dingen iſt die Form nichts anderes, als die richtige Miſchung.

Digitized by Google

Weil aber der Arzt nicht über das Gemischte hinausgeht, sondern mit der Erhaltung der Mischung die Seele erhält, was ist es denn für ein Verbrechen, wenn er die Seele die gehörige Mischung nennt, nennt, sage ich als Arzt, nicht als Philosoph?" „Ich habe gelehrt, sagt er an einer andern Stelle, daß die medicinische Seele (animam medicam) eine ganz andere ist, als die aristotelische, ja, wenn wir die Wahrheit lieben: „dem Arzt als Arzt ist die Seele unbekannt;" anderswo: „der Arzt als Arzt weiß nichts von der Seele" (ignorat animam). „Aber es ist nicht erlaubt, kann man mir einwenden, anders als Mediciner, anders als Philosoph zu reden, folglich zu behaupten, eine andere sei die philosophische Wahrheit, eine andere die medicinische. Ich aber antworte darauf: es ist erlaubt und wird immer erlaubt sein, denn dies verlangt die Weise, der Charakter der Wissenschaft. Und dieß bestätige ich mit einer Stelle des berühmten Sennert wo er lehrt, daß anders der Arzt, anders der Philosoph die Seelenkräfte betrachtet, denn dieser will wissen, jener handeln. Der Arzt betrachtet daher nicht sowohl die Seelenkräfte, welche verletzt werden, als vielmehr die Werkzeuge, womit sie ihre Verrichtungen ausüben. Sie üben sie aber aus, setze ich hinzu, hauptsächlich durch ihre gehörige Mischung und Beschaffenheit." Alter Caspar! es lastet zwar ein unverzeihlicher Makel auf deinem Namen und Gewissen; du hast aus verstockter Anhänglichkeit an das Alte, aus dünkelhafter Auctoritätsgläubigkeit selbst dem Zeugniß deiner Sinne widersprochen, als dir der geniale Harvey seine Entdeckung vom Kreislauf des Blutes zu Altdorf ad oculos demonstrirte; aber hier hast du eine wenn auch nicht neue, doch heute noch, nur mit einigen Einschränkungen gültige Wahrheit ausgesprochen, hier bewiesen, daß du nicht zu den rohen, plumpen Köpfen gehörst, die nicht zu unterscheiden vermögen zwischen

Digitized by Google

den verſchiedenen, nicht nur der Zeit nach, ſondern auch an und für ſich durch die Natur der Sache verſchiedenen Standpunkten, auf welchen ein und derſelbe Menſch von einer und derſelben Sache handelt und ſpricht, und es daher nicht begreifen, daß man als Phyſiker oder Arzt — denn „beide betrachten ihre Gegenſtände mit der Materie" cum materia, „die Seele, inwiefern ſie verſenkt iſt in die Materie, ohne welche keine Thätigkeit geſchieht" — Materialiſt, als Philoſoph, als Denker überhaupt oder ſchlechtweg Idealiſt ſein kann, wenn auch nicht in der von Caspar Hofmann angegebenen Weiſe. Es iſt ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerſpruch, von der Seele an ſich als Philoſoph zu verläugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte, aber wohl verträgt es ſich mit der Wahrheit, wenn ich von der ſubjectiven, von der philoſophiſchen Seele verneine, was ich von der objectiven, der mediciniſchen gelten laſſe.

Die philoſophiſche Seele fragt: was iſt Gott? was das Recht? was der Geiſt, das Denken? Aber das Denken eben, das mit dieſen Fragen ſich beſchäftigt, das ſein Weſen nur nach dem Weſen ſeines Gegenſtandes beſtimmt, das ſich nur als Erkenntnißmittel und Erkenntnißact Gegenſtand iſt, ſich ſelbſt daher als ein unorganiſcher Act erſcheint. „Die Phyſiologie, ſagte ich im Jahre 1838 in der Beurtheilung einer materialiſtiſchen Schrift, für ſich ſelbſt weiß nichts vom Geiſte, ja der Geiſt iſt für ſie Nichts, weil ſeinerſeits der Geiſt das Nichts der Phyſiologie iſt. Das Denken iſt nur durch ſich ſelbſt beſtimmt und beſtimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar . . . daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt." Ich unterſchreibe noch heute dieſe Worte: der Geiſt iſt das Nichts der Phyſiologie, aber mit dem Zuſatze: für ſich oder für mich, den im Acte der Geiſtesthätigkeit von der Phyſiologie Nichts wiſſenden und auch

Digitized by Google

Nichts wiſſen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geiſtesſtörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Phyſiologie deſſelben mir zu Bewußtſein: „Die Seele iſt vielmehr da, wo ſie liebt, als wo ſie lebt," plus ibi est, ubi amat, quam ubi animat. So iſt ſie auch vielmehr in dem was ſie denkt, als womit ſie denkt; Denken heißt in Gedanken ſein, abweſend ſein, außer dem Leibe ſein — aber wohlgemerkt! nur in Gedanken — gleichwie auch im Sehen in die Ferne ich mich außer meinem hier befindlichen Körper — aber wohlgemerkt! nur optiſch — in den Gegenſtand meiner Augenweide verſetze. So wenig das Auge ſehen könnte, wenn im Sehact die Körper ſichtbar und fühlbar wären, welche erſt vermittelſt der Anatomie und Phyſiologie Gegenſtand des Bewußtſeins werden, ſo wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organiſchen Gründe und Bedingungen deſſelben Gegenſtand des Bewußtſeins wären, wenn nicht vielmehr ſich der Menſch der Wirkung ohne Urſache, der Kraft ohne Stoff, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens alſo ohne Hirn bewußt werden könnte. Ich denke alſo bin ich, ſagt die philoſophiſche Seele, ich denke mich aber ohne Leib, alſo bin ich ohne Leib. Aber, wie geſagt, nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit, denn das ich bin ohne Leib heißt nichts anderes, als ich denke nicht an den Leib; ich bin ſo ſehr in Gedanken, daß ich nichts von meinem Körper weiß, auch nichts zu wiſſen brauche; denn wie das Auge da iſt, nicht um in ſich hinein, ſondern außer ſich heraus zu ſchauen, ſo iſt auch das Hirn da, nicht um an ſich, ſondern an Anderes, an Gegenſtändliches zu denken. Das Organ verliert, vergißt, verläugnet ſich in dem Opus fervet ſeiner Thätigkeit, die Thätigkeit in ihrem Gegenſtande. Die philoſophiſche Seele hat alſo Recht, wenn ſie ſagt: Cogito ergo sum, scilicet Philosophus, ich denke alſo bin ich, nämlich Philoſoph oder res

Digitized by Google

cogitans, denkendes Weſen, aber ſie hat Unrecht, wenn ſie vom Denken unmittelbar auf das Sein, das wirkliche Sein ſchließt, wenn ſie die Logik auch zur Phyſik der Seele macht oder vielmehr an deren Stelle ſetzt, wenn ſie, weil der Philoſoph mit dem Denken beginnt, nichts als das Denken für ſich vorausſetzt, das Denken an und für ſich zu einer nichts vorausſetzenden Thätigkeit macht und dadurch in den ſchneidendſten Widerſpruch mit der mediciniſchen, insbeſondere pathologiſchen Facultät des Menſchen ſetzt.

„Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen ſchweift und in der Abſtractionswelt die wirkliche verträumt, jagt der Hunger aus ſeinem intellectuellen Schlummer empor; den Phyſiker, der die Mechanik des Sonnenſyſtems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelſtich zu ſeiner mütterlichen Erde zurück; den Philoſophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch ſeine baufällige Hütte ſtreicht, zu ſich ſelbſt zurück und lehrt ihn, daß er das unſelige Mittelding von Vieh und Engel iſt.“ So ſpricht der Dichter und Denker Schiller als „Candidat der Medicin.“

Die Medicin, die Pathologie vor Allem iſt die Heimath und Quelle des Materialismus. Und dieſe Quelle kann leider! nicht durch philoſophiſche Gründe verſtopft werden; denn ſo lange noch die Menſchen leiden, wenn auch nur Hunger und Durſt, und dieſe Leiden nicht durch idealiſtiſche Machtſprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategoriſche Imperative geheilt werden können, ſo lange werden ſie auch, wenn auch wider Wiſſen und Willen Materialiſten ſein. Die Medicin iſt aber nicht die Quelle und Reſidenz des extravaganten und transcendenten, des über den

Digitized by Google

Menſchen hinausſchweifenden, ſondern des immanenten, im und beim Menſchen ſtehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieſer iſt der Archimediſche Standpunkt in dem Streite zwiſchen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt ſich hier in letzter Inſtanz nicht um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, ſondern um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit des Menſchen, nicht um das Sein oder Nichtſein Gottes, ſondern das Sein oder Nichtſein des Menſchen, nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, ſondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menſchen, nicht um die außer dem Menſchen in Himmel und Erde zerſtreute und ausgedehnte, ſondern um die in den menſchlichen Hirnſchädel zuſammengepreßte Materie. Kurz, es handelt ſich in dieſem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden ſoll, nur um den Kopf des Menſchen. Er allein iſt, wie der Urſprung, ſo das Ziel und Ende dieſes Streits. Sind wir einmal mit der merkwürdigſten und ſchwierigſten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, ſo werden wir es bald auch mit den andern Materien, mit der Materie überhaupt ſein. „Das Alterthum, ſagt vortrefflich der Engländer Thomas Willis, ein Mediciner des ſiebenzehnten Jahrhunderts in der Vorrede zu ſeiner „Anatomie des Hirns," hat ein richtiges Vorgefühl gehabt, wenn es ſagte, daß die Minerva aus dem vom Vulkan mit den Meſſern der Hebammenkunſt geöffneten Gehirn entſprungen ſei. Denn entweder auf dieſem Wege, nämlich durch Tod und Wunden und gleichſam durch den Kaiſerſchnitt wird die Wahrheit ans Licht ſpringen oder ewig verborgen bleiben." Aber gleichwohl ſagt uns die Anatomie nur die todte und eben deßwegen nicht die ganze volle Wahrheit. Die Wiſſenſchaft kann nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder erſetzen. Leben,

Digitized by Google

Empfinden, Denken ist etwas absolut Originales und Geniales, Uncopirbares, Unersetzliches, Unveräußerliches — ist in Wahrheit das nur durch sich selbst erkennbare, aber nicht mystificirte, nicht travestirte Absolute der speculativen Philosophen und Theologen.

10.

Das Wesen des Spiritualismus.

Die dem Materialismus entgegengesetzte Lehre, der Spiritualismus, wenigstens der geschichtliche, denkwürdige, der so zu sagen classische, der nicht, so weit dieß überhaupt möglich ist, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte Spiritualismus, wie der charakterlose Spiritualismus der Gegenwart, ist die Lehre, daß die geistige Thätigkeit des Menschen, das Denken und Wollen, nach Vielen selbst auch das Empfinden in einem vom Körper desselben wesentlich unterschiedenen und unabhängigen, also, weil der Körper ausgedehnt, sichtbar, kurz sinnlich und materiell ist, nicht sinnlichen, nicht materiellen, darum Geist (Spiritus) oder auch Seele genannten Wesen seinen Grund habe.

Daß der Geist oder die Seele — zum Unterschiede von der thierischen Seele auch die vernünftige Seele genannt — nicht blos ein vom Körper unterschiedenes, sondern auch unabhängiges Wesen, d. h. ohne den Körper sein und wirken kann, das ist eine nothwendige Folge ihrer Unkörperlichkeit und Immaterialität und daher ausdrückliche, charakteristische, sein Wesen kennzeichnende Behauptung des Spiritualismus. So sagt Plato im Phädon: „die Seelen waren schon eher als sie in Menschengestalt waren,

Digitized by Google

ohne Körper und hatten Verstand oder Einsicht.“ „Wenn die Seele den Körper gebraucht um etwas zu betrachten, sei es vermittelst des Sehens oder irgend eines andern Sinnes (denn vermittelst des Körpers heißt eben vermittelst der Sinne etwas betrachten) so wird sie von dem Körper in das Veränderliche hineingezogen; wenn aber sie *selbst für sich* etwas betrachtet, dann begibt sie sich in das Reine und Immerseiende und Unveränderliche.“ Die Seele *für sich selbst* ist aber bei Plato so viel als: die Seele nicht mit dem Körper oder ohne den Körper, wie er denn ausdrücklich z. B. im neunten Kapitel das vom Körper getrennte oder befreite Sein der Seele mit ihrem Fürsichselbstsein identificirt. So sagt Carteſius in der sechsten Meditation: „Es ist gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich unterschieden bin und *ohne ihn existiren kann*,“ in der vierten Antwort auf seine Gegner: „man muß nicht glauben, daß die Denkkraft so an das körperliche Organ gebunden sei, daß *sie nicht ohne dasselbe existiren könne*.“ Antilucretius im fünften Gesang: „der Geist ist mit dem Körper verbunden, aber er kann ohne den Körper leben.“ B. Bekker in seiner bezauberten Welt: „die Seele kann auch ohne den Körper bestehen, weil sie ohne ihn wirkt oder thätig ist.“ A. Heerebord, ein holländischer Professor der Philosophie, in seinem ethischen Collegium: „die vernünftige Seele hängt nicht vom Körper ab, weder indem sie entsteht, noch indem sie ist, noch indem sie wirkt,“ in seinem physischen Collegium: „die vernünftige Seele kann außer dem Körper existiren und kann wirken unabhängig vom Körper, widrigenfalls hinge sie von der Materie ab, aber sie ist ja immateriell ebenso in Betreff ihrer Entstehung, als in Betreff ihres Seins und Wirkens.“ Baronius, ein englischer Philosoph, in seiner „Philosophie, die Magd der Theologie“: „die menschliche Seele existirt und wirkt nach dem Tode des Men-

Digitized by Google

schen außer der Materie, also hängt sie nicht von der Materie ab. Die Form oder Seele des Thiers kann zwar ebensowenig ohne ihre Materie d. h. ihren Körper existiren, als ohne ihn empfinden oder begehren. Aber die menschliche Seele existirt nicht nur nach dem Tode außer der Materie (extra materiam), sondern sie wirkt auch außer derselben in der Thätigkeit des Erkennens und Wollens." Gassendi in seinen Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L.: „der Geist oder der Verstand, die Wurzel des Willens, ist immateriell oder unkörperlich und ohne Organ (inorganicus), nicht vermischt mit der Materie, sondern von ihr frei. Und dieß ist so sehr der bloßen natürlichen Vernunft bekannt, daß, um von den übrigen Philosophen zu schweigen, es sowohl Anaragoras behauptet, als Aristoteles bestätigt hat." Aristoteles, dessen Lehre übrigens in diesem Punkt trotz aller Commentatoren höchst dunkel ist, behauptet nämlich zwar nicht von der Seele überhaupt, von der er vielmehr eine materialistische Definition gibt, indem er in ihren Begriff den Körper aufnimmt, den Körper ihr voraussetzt, aber von der Seele, inwiefern sie denkt, erkennt, vom *Νοῦς*, der Vernunft oder dem Verstand, daß er, weil er Alles erkennt, nothwendig unvermischt d. h. unkörperlich sei, daß er kein Organ habe, wie die Empfindung, daß zwar die Empfindung nicht ohne Körper, der Verstand aber getrennt (nämlich vom Körper) sei. Dasselbe behaupteten ihrem wenn auch oft mißverstandnen Meister zufolge die scholastischen Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Thomas Aquino im ersten Theil seiner Summa: „die Seele ist getrennt (nämlich vom Körper) der Denk- oder Erkenntnißkraft nach, welche nicht die Kraft irgend eines körperlichen Organs ist, gleichwie die Sehkraft die Thätigkeit des Auges ist; denn das Denken ist eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe kann ausgeübt werden... Die menschliche Seele ist

Digitized by Google

wegen ihrer Vollkommenheit keine in die körperliche Materie versenkte oder gänzlich von ihr umfaßte Form, und es steht daher nichts im Wege, daß sie nicht eine Kraft habe, welche kein körperlicher Act ist;" ferner: „das denkende oder erkennende Princip, welches Geist oder Verstand genannt wird, hat eine Thätigkeit durch sich selbst, woran der Körper nicht Theil nimmt. Nichts kann aber durch oder für sich selbst (per se) thätig sein, was nicht durch sich selbst besteht." Endlich: „das Denken ist eine gänzlich immaterielle Thätigkeit." Doch wozu einzelne Stellen? Es war ja allgemeine und ausdrückliche Glaubenslehre der christlichen Kirche und folglich auch der Philosophia ancillans Theologiae, daß die durch den Tod vom Leibe geschiedenen Seelen noch existiren, ohne Körper wollen, denken, ja selbst empfinden, Leiden und Freuden empfinden, daß sie erst am jüngsten Tage am Auferstehungsfeste wieder mit ihren Körpern vereinigt werden. Nur über den Ort und Zustand der abgeschiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode war Streit, namentlich zwischen der katholischen und protestantischen Kirche.

Einige Spiritualisten behaupteten jedoch, daß die Seelen oder Geister auch nach dem Tode einen Leib hätten, wenigstens einen „subtileren Leib, der aus dem gröberen in die Erde verscharrten wie ein Brandwein aus der Weinhefen herausgezogen wird," wie der im vorigen Jahrhundert berühmte Philosoph und Theolog Canz in seinem „Ueberzeugender Beweiß von der Unsterblichkeit" sich ausdrückt. Ja Leibnitz behauptete, daß alle erschaffnen Geister, also auch die lieben Engelein nicht und nie ohne Leib seien. Allein ob mit, ob ohne Leib ist ganz gleichgültig. Die Seele ist, wie aus den angeführten Stellen erhellt, wie aus dem Begriffe eines immateriellen Wesens nothwendig folgt, auch *im* Leibe *außer* dem Leibe, in der Verbindung mit dem Körper ohne

Digitized by Google

Verbindung mit ihm. Alle Versuche der Spiritualisten, den Zusammenhang zwischen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermaßen verständlich zu machen, sind gescheitert und mußten scheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigstens dem nicht phantastischen, materiellen, wirklichen, sondern die Scheidung derselben vom Leibe ist. Der Spiritualismus ist die für ein anderes, zukünftiges Leben, nicht für dieses gegenwärtige Leben bestimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird schon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib existiren zu können. Der Wunsch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens ist der Vater eines vom Leibe unterschiedenen Wesens. Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit ist eins. „Alles was geistig und frei von der befleckenden Gemeinschaft der Materie (a materiae contagio), ist unsterblich.“ Der historische Beweis davon, daß die logische Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt nur die physische, wirkliche Trennung derselben vom Leibe im Tode, also die Unsterblichkeit zum Zwecke habe, ist Plato, der Erste, der die Immaterialität der Seele, aber auch der Erste, der die Unsterblichkeit der Seele demonstrirt hat, ist überhaupt der Unsterblichkeitsbeweis von Platons Phädon an bis herab zu Mendelssohns Phädon, als welcher sich stets auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele gestützt hat. Nur Kant erst hat dieses Band zerrissen, die Unsterblichkeit nur zu einer moralischen Forderung und Folgerung gemacht, weil er seinem Idealismus oder vielmehr Scepticismus gemäß das, was dem Spiritualismus für das wirkliche, objective Wesen der Seele an sich gilt, nur für das subjective, denkende Wesen oder richtiger für einen bloßen gegenstandlosen Gedanken von dem an sich unbekannten Wesen der Seele erklärte, zugleich aber mit der Unzuläng-

Digitized by Google

lichkeit des Spiritualismus auch die des Materialismus behauptete und zwar aus dem Grunde, weil das Materielle den äußeren Sinnen, die Seele aber nur dem innern Sinn Gegenstand sei. Eine Abfertigung des Materialismus, die sich übrigens eigentlich schon bei Malebranche findet, wenn er im dritten Buche seines Hauptwerkes sagt: „da ich gewiß bin, daß Jeder seine Seele nur durch den Gedanken oder das innere Gefühl von Allem, was in seinem Geiste vorgeht, kennt, so bin ich auch gewiß, daß, wenn einer über die Natur seiner Seele urtheilen will, er nur dieses innere Gefühl, welches ihn stets ihm selbst so wie er ist darstellt, um Rath fragen und nicht gegen sein eigenes Bewußtsein sich einbilden darf, daß er ein unsichtbares Feuer, eine feine Luft oder eine Harmonie sei."

11.

Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre.

Wie aus der Seele, wenigstens der Seele des Spiritualismus — aber nur um diese allein handelt es sich, nicht um die scheptische Seele Kant's — nur das Leben nach dem Tode, aber nicht das Leben vor dem Tode, das wirkliche, gegenwärtige Leben, Denken und Empfinden erklärt und abgeleitet werden kann, so kann man überhaupt aus ihr nur auf die Theologie, nicht aber die Anthropologie schließen, nur Götter, nicht aber Menschen heraus- und hervorbringen. Die Psychologie gibt der Theologie ihre Principien, sagt Wolf — derselbe, der zuerst zwischen empirischer und rationaler Psychologie unterschied. Aber die Psychologie überhaupt, auch die sogenannte rationale, ist in der

Digitized by Google

That nichts anderes als die empirische Theologie, die Theologie erst die rationelle Psychologie; denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe, die in der rationellen Psychologie erklärt, in der empirischen als Thatsache angenommen wird, ist im Widerspruch mit der Vernunft, weil im Widerspruch mit dem Wesen oder Begriff der Seele. Die Theologie erst ist die wahre, die widerspruchlose Psychologie, denn die Gottheit ist nichts anderes als eben die von dem Widerspruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Bestandtheilen vermischte und verunreinigte Gottheit.

Die Seele ist, wie die Gottheit, unkörperliches, folglich auch, wie jene, unörtliches, unräumliches Wesen und doch ist sie durch ihre unselige Verbindung mit dem Körper an den Ort desselben gebunden. So heißt es z. B. in de la Forge's Tractat vom menschlichen Geist im zwölften Kapitel: „man kann nicht sagen, daß der Geist aus sich selbst in irgend einem Orte sei, denn da er nicht ausgedehnt ist, so kann er keinen Raum erfüllen. Wenn wir indessen den Geist betrachten als verbunden mit dem Körper, so können wir sagen, daß er mehr in diesem Orte ist, als in einem andern rücksichtlich dieser Verbindung; denn es ist unmöglich, daß der Körper, mit dem er verbunden, keinen Raum erfülle, keine bestimmte Ordnung und Lage unter den übrigen Körpern habe; wenn wir aber sagen, daß der Geist an irgend einem Orte sei und nicht an einem andern, so darf dieß nichts anderes bedeuten, als daß der Geist verbunden sei mit einem bestimmten Körper und nicht mit einem andern; denn außer dem Stande der Verbindung ist es undenkbar, daß eine Substanz, deren ganzes Wesen im Denken besteht, in einem Orte sein könne." Inwiefern die Seele verbunden ist mit einem Leibe, ist sie natürlich an einem Orte;

Digitized by Google

aber wie reimt ſich eben das Nirgendwoſein — ein von den Carteſianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwoſein zuſammen? Wie kann man zugleich in einem Orte und in keinem Orte ſein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illocalität, ihr Nirgendwoſein. „Die Seele, ſagt z. B. Gregor von Nyſſa in ſeiner Schrift von der Seele im zehnten und eilften Kapitel, wird in der Vereinigung mit dem Leibe nicht verändert, ſie bleibt ohne Verwirrung und Vermiſchung mit ihm.“ Was iſt alſo die göttliche Allgegenwart anders, als die von der Oppoſition, dem Widerſpruche des Körpers befreite Nichtörtlichkeit der Seele? Verwirft der Spiritualismus die Vorſtellung von der Unörtlichkeit der Seele, ſchreibt er derſelben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle, wirkliche, nun ſo ſchreibt er auch der Gottheit eine ſolche Ausdehnung zu. Wie die Pſychologie, ſo die Theologie. Die Scholaſtiker machten die koſtbare Entdeckung, daß die Seelen nicht in irgend einem Wo, in aliquo ubi, ſondern gleichſam an einem Orte, ut in loco, aber doch nicht wirklich in irgend einem Orte exiſtiren. Natürlich iſt nun auch Gott überall, an jedem Orte, aber nur ut in loco. Selbſt Wolf noch behauptet und demonſtrirt ſelbſt weitläufig in ſeiner Natürlichen Theologie dieſen ſcholaſtiſchen Unſinn.

Was von der Nichtörtlichkeit der Seele, das gilt ſelbſt ſchon von ihrer Unkörperlichkeit oder Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbinden heißt in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit abſprechen. Sage ich: die Seele hat einen Körper, ſo ſage ich in Wahrheit: die Seele iſt körperlich, ſie hat Ausdehnung und Geſtalt. In der That iſt es auch ſo: die menſchliche Seele hat menſchliche Geſtalt, die Ochſenſeele Ochſengeſtalt. Will man alſo die immaterielle Seele behaupten, ſo ver-

Digitized by Google

meine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Exiſtenz der Leiber. Es iſt mit der Seele, wie mit der Gottheit. Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen, aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herab kommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Eſel kommen will. Habe ich Gott, ſo brauche ich keine Welt, denn ich habe an ihm unendlich mehr; habe ich eine immaterielle Seele, ſo brauche ich keinen Körper. Alſo weg mit ihm! Verneint öffentlich, laut, was ihr im Geheimen, im Weſen der Seele verneint, in der Unkörperlichkeit derſelben ſchon für ein Unding erklärt habt, und geſteht, daß erſt in der Gottheit die immaterielle, unkörperliche Seele widerſpruchloſe Wahrheit iſt.

„Die Seele, ſagt derſelbe Gregor im zwölften Kapitel der angeführten Schrift, iſt unkörperlich, aber Gott iſt wahrhaft und unvergleichbar mehr unkörperlich," gleich als gäbe es Grade der Unkörperlichkeit und als wenn die Immaterialität der Seele nur Schein oder Lüge wäre. Daſſelbe gilt von der Einfachheit. Die Seele, heißt es, iſt einfach, aber doch iſt erſt „Gott allein, wie Auguſtin ſagt, wahrhaft und im höchſten Grade einfach," denn der Einfachheit der Seele widerſtreitet ihre „Vielfachheit," ihre Veränderlichkeit, die Verſchiedenheit ihrer Kräfte, die aber ſelbſt wieder nur in der Vielfachheit und Verſchiedenheit der körperlichen Organe ihren Grund hat. Daſſelbe von der Unſterblichkeit. Die Seele iſt unſterblich, ewig, aber nur, wie man ſich ausdrückte, a parte post d. h. hinten nach, nachdem man einmal geboren iſt, aber nicht a parte ante, von vorn herein oder vordem, was allein Gott iſt. Aber beide Unſterblichkeiten, die von vorher oder ohne Anfang und die nachher oder die ohne Ende gehören zuſammen; jene iſt die Vorausſetzung und Ergänzung von dieſer;

Digitized by Google

daher viele an eine Präexistenz, eine der leiblichen Existenz vorhergehende Existenz der Seele glaubten. Aber diese Annahme ist phantastischer Luxus. Die präexistirende Seele ist die Gottheit. Daher heißt es auch von dieser Eigenschaft wieder: „Gott allein Unsterblichkeit hat.“ Nichts ist daher köstlicher, als wenn man glaubt, man könne den lieben Gott fahren lassen, ohne zugleich die liebe unsterbliche Seele fahren zu lassen; man könne die Gottheit in Natur und Menschheit auflösen, ohne zugleich den Spiritualismus und Psychologismus, der zuletzt doch nichts ist als ein gemüthlicher und phantastischer Materialismus, in den vernünftigen Materialismus aufzulösen. Gott nur entscheidet über das Schicksal der Seele, er nur ist der in voller Klarheit ausgesprochene, dargestellte, verwirklichte Begriff der Seele; er nur ist die aus den dunklen und verworrenen Vorstellungen, welche aus ihrem Zusammenhang mit dem Leibe entspringen, ans Licht hervorgezogene Seele. Die Theologie ist die wahre, die objective, die offenbare, die vollendete Psychologie, denn die sogenannte Psychologie, versteht sich, die spiritualistische ist nur eine Mißgeburt der Theologie, entsprungen aus der unnatürlichen, sodomitischen Vermischung der göttlichen Seele mit dem gottlosen Materialismus des menschlichen Körpers.

Doch wozu an einzelnen Eigenschaften die Einheit der Seelen- und Gotteslehre nachweisen? Es liegt in der Natur der Sache, es ist ausdrückliche Behauptung der Spiritualisten und Theisten, daß zwischen den Eigenschaften des göttlichen und denen des menschlichen Geistes kein anderer Unterschied stattfindet, als daß jene als Eigenschaften des unbegränzten und unendlichen Wesens, unendlicher, diese als Eigenschaften eines beschränkten endlichen Wesens endlicher Art und Natur sind. Aber unendlich ist nur der göttliche Geist, weil er mit keinem Körper, endlich

Digitized by Google

der menſchliche, weil er mit einem Körper, mit der Materie verbunden iſt. Geiſt mit Leib iſt und heißt Menſch, Geiſt ohne Leib iſt und heißt Gott.

Wenn man nicht begreift oder begreifen will, daß zwiſchen dem Geiſte oder der Seele des Menſchen und der Seele, die Gott heißt, kein anderer Unterſchied als der angegebene ſtattfindet; ſo hat dieß nur — hier, wo es ſich nur um das Weſen, nicht den Willen, nur die Metaphyſik oder Pſychologie, nicht die Moral handelt — darin ſeinen Grund, daß unbewußt ſtets die Sinnlichkeit zwiſchen die Seele und die Gottheit tritt, daß der Menſch aus der Sinnlichkeit, d. h. aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche er als Spiritualiſt im Begriffe der Seele der Einbildung und dem Gedanken nach aufhebt, nie wirklich herauskommt und herauskommen kann, daß er daher ſeiner Seele den ſinnlichen Menſchen unterſchiebt, kurz mit dem Spiritualismus vermittelſt der Einbildungskraft den Senſualismus verbindet. Daher z. B. der Satz des ſonſt ſo ſpiritualiſtiſchen Auguſtin, daß die Seele Aehnlichkeit mit dem Körper und ſeinen Organen habe[4]). Daher alſo die Unvereinbarkeit der Seele und Gottheit, denn dieſe iſt ja nur Eine, aber es gibt unzählig viele einzelne Seelen. Allein die Einheit der Gottheit iſt nur die rein und feſt erhaltene Einheit der Seele; mit der Einzelheit, Vielheit und Verſchiedenheit, kurz mit dem Plural der Seelen ſind wir ſchon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Senſualismus wenn auch wider Wiſſen und Willen anheim gefallen; denn die vielen, verſchiedenen Seelen ſtammen nur aus der ſinnlichen Wahrnehmung der vielen verſchiedenen Menſchen. Das Leibnitz'ſche Princip des unendlichen Unterſchieds iſt in Wahrheit nur das Princip der Sinnlichkeit, und deßwegen hat man denn auch nicht lächerlicher, ſondern

Digitized by Google

höchst vernünftiger Weise nicht im Bücherstaub, sondern im frischen Garten der Natur, wenn auch an einem höchst unpassenden Orte, seine Bestätigung oder Widerlegung gesucht. „Jeder Menschenkörper, sagt Burdach in seiner Anthropologie, hat Eigenthümlichkeiten im innern Bau, in der Verzweigung der Gefäße, im Ansatz der Muskeln u. s. w., so daß man den allgemeinen Typus nur aus dem häufigern Vorkommen einer bestimmten Form abstrahiren kann. Am bedeutendsten sind die Varietäten an den Windungen des Gehirns, indem diese in Hinsicht auf Zahl, Breite und Richtung bei keinem Menschen denen eines andern völlig gleich sind. Nicht minder verschieden ist das Verhältniß der Organe zu einander in Betreff ihrer Größe und Schwere, so beträgt schon das Gewicht des Gehirns bei einigen Menschen fast ein Pfund mehr als bei andern.“ Dieser evidente und ebenso penetrante Körperunterschied berechtigt uns zu dem Schluß, daß er nur der Grund der Geistesverschiedenheiten überhaupt so gewiß ist, als es gewiß ist, daß insbesondere der Unterschied zwischen einer weiblichen und männlichen Seele nur aus dem Unterschiede zwischen einem weiblichen und männlichen Körper stammt, gewiß ist, daß selbst die unterschiedenen Geistes- oder Gemüthszustände des Weibes nur von den unterschiedenen Zu- und Umständen seines Körpers herkommen. Was ist aber für die immaterielle Seele der Unterschied zwischen Mann und Weib, der Unterschied selbst zwischen menschlichem und thierischem Körper? was sogar am eignen Leibe der Unterschied zwischen Kopf und Steiß? Ist der Körper überhaupt oder das Wesen des Körpers aufgehoben im Wesen des Geistes, verneint von ihm, so ist nothwendig auch aller materielle, körperliche Unterschied, den wir zwischen Mensch und Thier, an uns selbst zwischen Kopf und Steiß mit unsern plumpen Sinnen wahr-

Digitized by Google

nehmen, aufgehoben, verneint. „Die Seele ist ja nicht nur ganz im ganzen Körper, sondern auch ganz in jedem Theile des Körpers;" also denkt und empfindet sie auch eben so gut im Steißbein, als im Kopfe. Folgerichtig behaupteten daher aus diesem Grunde einige Theologen und Juristen, daß man ein Kind taufen könne, so wie nur irgend ein Theil seines Körpers aus dem Mutterleibe hervorgetreten sei, während dagegen Andere aus in die Augen fallenden, aber eben deßwegen dem Wesen der Seele widersprechenden Gründen — denn „der Körper gehört nicht zum Wesen der Seele" corpus non est de essentia animae — diese Ehre nur dem Kopfe widerfahren ließen.

Daß der Grund der vielen verschiedenen Seelen, der Grund der Verschiedenheit überhaupt, nicht die Seele, sondern der Körper, die Materie ist, dies haben übrigens sehr viele Spiritualisten selbst erkannt und ausgesprochen. So sagt z. B. Malebranche in seiner Erforschung der Wahrheit im ersten Buche: „unendlich mannigfaltig sind die natürlichen Dinge, vorzüglich aber die materiellen;" Thomas Aquino in seiner Summa: „die Materie ist das Princip der Individualisirung (principium individuationis) der Formen" oder Seelen, anderswo: „die Materie ist das Princip der Einzelheit." Da aber gleichwohl die Scholastiker als Theologen an eine zahllose Menge von Engeln, von körperlosen Geistern glaubten, so halfen sie sich als Philosophen damit, daß sie sagten, wie z. B. Albertus in seinem Commentar zu der himmlischen Hierarchie des Dionysius: „die Engel hätten in sich etwas Individualisirendes anstatt der Materie, woher ihre Vielheit komme." Selbst die katholische Kirche hat auf dem Lateranischen Concil unter Leo X. den Ausspruch gethan, daß im Verhältniß zur Vielheit der Körper, denen sie eingegossen wird, auch die Seele vervielfältigt werde. Ebenso haben die Spiritua-

Digitized by Google

liſten ſelbſt den Zuſammenhang oder vielmehr die Einheit zwiſchen der Unendlichkeit und Geiſtigkeit oder Immaterialität eingeſehen und behauptet. „Die Immaterialität des menſchlichen Geiſtes, ſagt z. B. Th. Gale in ſeiner Philosophia generalis, iſt der Grund, daß der Umfang ſeines Faſſungsvermögens ein faſt unermeßlicher und unendlicher iſt. Daher der ſo oft wiederholte Ausſpruch: „„der Verſtand wird durch das Verſtehen Alles; die Seele iſt, wie nach Ariſtoteles Thomas Aquinas ſagt, gewiſſermaßen Alles, durch den Sinn alles Sinnliche, durch den Verſtand alles Verſtehliche, oder durch den Geiſt alles Geiſtige.““ Daher auch der Satz: „„je mehr die Formen immateriell ſind, deſto mehr haben ſie Umfang, Univerſalität und Unendlichkeit!““ Aber ſelbſt auch die philoſophiſchen Spiritualiſten, wenigſtens die chriſtlichen, haben dieſe Einheit der Unendlichkeit und Unkörperlichkeit, folglich auch der Gottheit und Seele nur ſtückweiſe erkannt, die Wahrheit daher auch nur bruchſtückweiſe, nur indirect und unbewußt geſagt, ſo daß man ihre verſchiedenen, zuſammenhangloſen Aeußerungen erſt verbinden und erklären muß, um die Einheit der Theologie und Pſychologie als ihren wahren Sinn zu erkennen. Dies gilt auch von Carteſius und Leibnitz.

12.

Die Einheit der Carteſiſchen und Leibnitziſchen Seelen- und Gotteslehre.

Hegel in ſeiner „Philoſophie des Geiſtes“ ſagt: „Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben ſämmtlich Gott als dieſe Beziehung (nämlich zwiſchen Leib und Seele) angegeben

Digitized by Google

und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Bestimmungen gegen einander sind und keine Wahrheit haben, so daß Gott bei jenen Philosophen nicht blos, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit ist, sondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derselben gefaßt wird." Abgesehen von Spinoza, eine grundfalsche Behauptung, man müßte denn diese Identität darin ausgesprochen finden, daß Carteſius als gläubiger Christ in Uebereinstimmung mit dem Katechismus Gott nicht nur zum Schöpfer der Geister-, sondern auch der Körperwelt macht. Aber es handelt sich ja hier und selbst im Sinne Hegels nur um Carteſius den Philosophen. Dieser aber kennt nur zwei Klassen von Wesen oder Substanzen, die der körperlichen oder ausgedehnten und die der denkenden oder geistigen Substanzen. Und in diese letztere gehört Gott. Dieser steht aber so wenig mit der Materie, der leiblichen Substanz in Verbindung, daß vielmehr in ihm erst das Cogito ergo sum: ich denke mich ohne Leib, also bin ich ohne Leib, Wahrheit und Wirklichkeit ist, in ihm erst das eigentliche Wesen des menschlichen Geistes unumwunden ausgesprochen ist, denn „eigentlich gehört es nicht, wie ausdrücklich Carteſius sagt, zum Wesen des Geistes, daß er mit einem menschlichen Körper vereinigt ist," also auch nicht, daß er mit Empfindungen und Phantasieen, d. h. sinnlichen Bildern verunreinigt ist; denn diese stammen nur aus der Verbindung des Geistes mit dem Körper. Aber eben in Gott oder vielmehr Gott selbst — denn die nicht geistigen Prädicate, wie z. B. die Macht, sind nur aus der Natur geschöpfte — ist nur „denkende Substanz," nur „Wille und Verstand," nicht Empfindung, nicht Phantasie oder Einbildungskraft, also schlechterdings kein Band, keine Identität zwischen Materiellem und Immateriellem. Allerdings ist es Gott, der die Seele mit dem Leibe

Digitized by Google

verbindet, aber es iſt nicht ſein mit dieſer Verbindung in größtem Widerſpruch ſtehendes Weſen, denn „in Gott iſt Nichts, was den äußerlichen, d. h. körperlichen Dingen ähnlich wäre," es iſt nur, wie die conſequenten Carteſianer ausdrücklich behauptet haben, ſein zwar mit ſeinem Weſen identiſcher, aber grundloſer Wille, der das Wunder dieſer Verknüpfung bewirkt hat, aber eben ſo gut nicht hätte bewirken können.

Und dieſe Verknüpfung nur iſt der Grund der Beſchränktheit und Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes, wie umgekehrt nur die Auflöſung dieſer Verknüpfung, die Scheidung der Seele vom Leibe die Unendlichkeit des göttlichen Geiſtes begründet und ausmacht. „Gott, heißt es in den Principien der Philoſophie, begreift Alles in ſich, was nach unſerer klaren Einſicht eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit begränzte Vollkommenheit iſt. Denn es gibt gar Vieles, worin wir zwar etwas Vollkommenes erkennen, aber auch etwas Unvollkommenes und Begränztes erblicken, und was daher Gott nicht zukommen kann. So die körperliche Natur, weil ſie zugleich mit der örtlichen Ausdehnung die Theilbarkeit enthält; die Theilbarkeit iſt aber eine Unvollkommenheit, und es iſt daher gewiß, daß Gott kein Körper iſt. Eben ſo iſt es in uns eine gewiſſe Vollkommenheit, daß wir empfinden. Aber weil in jeder Empfindung leiden iſt, und leiden heißt: von etwas abhängen, ſo dürfen wir Gott nicht Empfindung, ſondern nur Erkenntniß und Willen beilegen." Eben ſo heißt es in der Abhandlung von der Methode: „ich habe in mir ſelbſt deutlich erkannt, daß die denkende Natur von der körperlichen unterſchieden, aber auch bemerkt, daß in jeder Zuſammenſetzung ein Theil von dem andern und das Ganze von den Theilen abhängt, und daß Das, was irgend wovon abhängt, nicht vollkommen iſt. Deswegen habe ich geurtheilt, daß es in Gott keine Vollkommen-

Digitized by Google

heit ſein könne, aus dieſen zwei Naturen zuſammengeſetzt zu ſein, er folglich auch nicht aus ihnen zuſammengeſetzt ſei.“ Was anders alſo als der Körper iſt der Urſprung der Abhängigkeit, Unvollkommenheit und Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes?

„Ich habe, ſagt Carteſius in dem vierten Selbſtgeſpräch, wo er nach der Urſache des Irrthums ſucht, nicht nur eine Idee von Gott oder dem im höchſten Grade vollkommenen Weſen, ſondern auch eine Idee vom Nichts oder dem, was gar keine Vollkommenheit hat, und finde mich gleichſam in die Mitte geſtellt zwiſchen Gott und Nichts, oder zwiſchen dem höchſten Weſen und dem Nicht- oder Unweſen, ſo daß ich, inwiefern ich vom höchſten Weſen erſchaffen bin, keinen Grund der Täuſchung und des Irrthums in mir finde, wohl aber, inwiefern ich an dem Nichts oder Unweſen gewiſſermaßen theilnehme, d. h. inwiefern ich nicht ſelbſt das höchſte Weſen bin.“ Was anders iſt denn nun aber dieſes Nichts als das Nichts des Geiſtes, der eben deswegen von Gott und Geiſt verneinte und vermaledeite Körper? was anders die Quelle des Zweifels, der Täuſchung, des Irrthums, als die Verbindung des Geiſtes mit einem Nicht-geiſtigen, des Denkens mit einem nicht denkenden Weſen? Iſt denn dieſe Verbindung nicht an und für ſich ſelbſt ſchon ein Widerſpruch, eine Unwahrheit, eine Sinnestäuſchung? Was anders kann alſo aus ihr entſpringen, als eine fortwährende Vermengung des Wahren mit dem Falſchen, des Weſens mit dem Unweſen?

„Alles, was Weſen ins uns iſt, heißt es in der Abhandlung von der Methode, kommt nothwendig von Gott her. Hieraus folgt, daß unſere Begriffe oder Ideen, da ſie, inſofern ſie klar und deutlich ſind, etwas Weſenhaftes ſind, von Gott herkommen, nicht unwahr ſein können. Wenn wir daher doch viele Ideen haben, welche etwas Falſches enthalten, ſo kommt dieſes

Digitized by Google

nur daher, daß dieſelben auch etwas Dunkles und Verworrenes enthalten und inſofern nicht von dem höchſten Weſen, ſondern vom Nichts herkommen, d. h. ſie ſind dunkel und verworren, weil uns etwas fehlt, oder weil wir nicht durchaus oder ganz und gar vollkommen ſind.“ Aber warum ſind wir denn nicht ganz und gar vollkommen? weil wir nicht ganz und gar immateriell ſind. Wenn daher Gott die Quelle der Verbindung unſeres Geiſtes mit der Materie iſt, ſo iſt Gott auch die erſte Quelle unſerer Irrthümer und Täuſchungen.

Carteſius beruft ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, wenn er von der Vorſtellung der körperlichen Dinge auf ihre Exiſtenz ſchließt. Aber ſein Gott iſt eben ſo wenig wahrhaftig, als überhaupt der Gott der chriſtlichen Theologie und Kirche, welcher vielmehr ein Weſen voller Widerſprüche, voller Lug und Trug iſt, welcher z. B. nach Außen behauptet, Einer zu ſein, während er doch nach Innen ein Dreier iſt, mit dem Munde läugnet, daß drei Götter ſind, während er doch im Herzen drei unterſchiedene Perſonen bekennt. Wahrhaftig iſt nur Gott, wenn er nichts ſagt und nichts thut, was mit ſeinem Weſen im Widerſpruch ſteht. Mit ſeinem Weſen ſteht aber nur die Scheidung der Seele vom Leibe, nicht ihre Verbindung mit dem Leibe in Uebereinſtimmung. Aus Gott, deſſen Sein und Weſen eben in der Verneinung des materiellen Seins und Weſens beſteht, die Materie ableiten, heißt aus der Verneinung einer Sache ihre Bejahung, aus ihrer Nichtigkeit ihre Exiſtenz folgern. Wahrhaftig iſt der Carteſiſche Gott oder Geiſt nur da, wo er aus dem Begriffe Gottes deſſen Exiſtenz ableitet, alſo in dem ſogenannten ontologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes; denn dieſer Beweis hängt aufs innigſte mit ſeinem: „Ich denke, alſo bin ich“ zuſammen, ja iſt nur der gegenſtändliche oder theologiſche Ausdruck dieſes ſeines pſychologiſchen

Digitized by Google

Grundſatzes. Gott, nicht die körperliche Welt, iſt der dem Weſen, das ſagt: „ich denke, alſo bin ich, ich bin nur ein denkendes Weſen," gemäße, gleiche Gegenſtand. „Die göttlichen Vollkommenheiten, ſagt Carteſius, können wir klarer und deutlicher erkennen, als die körperlichen Dinge, weil ſie unſer Denken mehr ausfüllen, einfacher ſind und durch keine Schranken verdunkelt werden." Gleicher Weiſe „habe ich aber auch eine viel deutlichere Idee vom menſchlichen Geiſte, inwiefern er nur ein denkendes Weſen, als von irgend einem körperlichen Weſen."

Aber eben ſo klar und deutlich iſt es auch, daß nur der Menſch, nur der Körper, den auch Carteſius nicht von ſich losbringt, ſelbſt da, wo er ſich ohne Körper denkt, weshalb er ſelbſt auf dieſem Standpunkte von ſeiner Abhängigkeit ſpricht, die doch nach ſeinem eigenen Geſtändniß nur einen körperlichen Grund hat, daß, ſage ich, nur der Körper es iſt, welcher die Einſicht verdunkelt und erſchwert, daß zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte kein Unterſchied iſt, daß in dem Weſen, deſſen Sein mit der Idee, mit dem Gedachtſein zuſammenfällt, nur das Weſen, deſſen Sein mit dem Denken eins iſt, ſich vergegenſtändlicht, daß die Unzertrennlichkeit der Exiſtenz von der Idee der unendlichen denkenden Subſtanz nur ein Ausdruck von der vollendeten Scheidung der Seele vom Leibe, des Geiſtes von der Materie iſt. Die wahre eben angegebene Bedeutung des ontologiſchen Beweiſes, welche nur erkannt wird, wenn man denſelben nicht für ſich ſelbſt allein, nicht außer dem Zuſammenhang mit dem Ich, dem Denkenden betrachtet, hat Schreiber Dieſes in ſeinen frühern Schriften erörtert, beſonders in ſeinen „Bemerkungen über die Leibnitziſche Theologie und Theodicee," daher hier nur kurz berührt.

Wenn nun aber trotz alledem die Seele oder der Geiſt mit

Digitized by Google

dem Leibe in Zuſammenhang gebracht werden ſoll, was für ein Zuſammenhang kann ohne Widerſpruch mit dem Weſen des Geiſtes zwiſchen beiden ſtattfinden? Kein anderer als der zwiſchen dem Bewußtſein, dem Denken und dem Gegenſtand des Bewußtſeins oder Denkens und zwar irgend einem beliebigen körperlichen Gegenſtand ſtattfindet; denn mein eigner Körper iſt nach Carteſius eben ſo unterſchieden von mir, eben ſo außer mir, als irgend ein anderer fremder Körper — iſt höchſtens nur eine fire Idee von mir im Unterſchied von andern gleichgültigen und vorübergehenden Ideen oder Vorſtellungen körperlicher Dinge.

Carteſius ſagt: „die Natur lehrt mich durch die Empfindung des Schmerzes, des Hungers, des Durſtes, daß ich nicht ſo in meinem Leibe gegenwärtig bin, wie der Schiffer in ſeinem Fahrzeug, ſondern aufs engſte mit ihm verbunden und gleichſam vermiſcht, ſo daß ich mit ihm gewiſſermaßen nur Eins ausmache, denn außerdem würde ich, der ich nichts als ein denkendes Weſen bin, bei einer Körperverletzung keinen Schmerz empfinden, ſondern dieſe Verletzung mit dem reinen Verſtand wahrnehmen, gleichwie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn etwas in ſeinem Schiffe zerbricht; und wenn der Körper Speiſe und Trank bedarf, ſo würde ich davon nur eine deutliche Einſicht, aber nicht die verworrenen Gefühle von Hunger und Durſt haben.“ Jawohl! mein Einsſein mit dem Körper lehrt mich die Natur, aber nicht der mit der Natur im größten Widerſpruch ſtehende Geiſt des Spiritualismus, ſelbſt auch nicht der Leibnitz'ſche; denn auch bei Leibnitz iſt das Band zwiſchen Leib und Seele nur die Vorſtellung. Die Unvereinbarkeit beider tritt nur deswegen bei ihm nicht ſo kraß hervor, wie bei Carteſius, weil er zu dunkeln Vorſtellungen ſeine Zuflucht nimmt, und dadurch das Verhältniß von Leib und Seele ſelbſt in Dunkel hüllt. Wo aber die Seele

Digitized by Google

auf ihrem immateriellen Weſen beſteht, da kann auch in der Gottheit keine Rede ſein von einer Identität von Geiſt und Materie. Leibnitz ſagt ja ausdrücklich: „Gott allein iſt die wahrhaft von der Materie getrennte Subſtanz.“ „Die Gottheit ausgenommen, haben alle erſchaffenen Geiſter Leiber.“ Aber eben dieſe Verbindung der Geiſter mit den Leibern iſt nur eine ſcheinbare, nur vorgeſtellte, nicht wirkliche, „denn es handeln ja die Leiber, als gäbe es keine Seelen, die Seelen, als gäbe es keine Leiber.“ Es iſt daher nur der Schein der Materie, es ſind nur dunkle und verworrene Vorſtellungen, welche die Seele von der Gottheit unterſcheiden. Die Seele iſt nur die confuſe und obſcure Gottheit, die Gottheit nur die klare und deutliche Seele — der enthüllte, ohne verworrene Vorſtellungen gedachte und ausgeſprochene Sinn und Verſtand der menſchlichen Seele. „Sie vergeſſen, ſagt Jacobi zu dem zuletzt aus Leibnitz angeführten Satz in ſeinem Geſpräch über Hume, das per Impossibile, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt ſich öfter dergleichen metaphyſiſche Fictionen.“ Aber der hier ausgeſprochene Gedanke Leibnitz's wäre nur dann keine metaphyſiſche Fiction, wenn die Gottheit, wenigſtens wie er ſie faßte, bei ihm nur die Bedeutung einer metaphyſiſchen Fiction hätte, was aber nicht der Fall iſt. Gott iſt die Seele ohne Leib, ohne Materie, d. h. ohne verworrene Vorſtellungen, denn „dieſe repräſentiren, wie Leibnitz ſagt, den Körper oder das Fleiſch und machen unſere Unvollkommenheit aus,“ alſo wird uns erſt in Gott reiner Wein eingeſchenkt, in ihm erſt unſere Vollkommenheit, die Vortrefflichkeit (l'excellence) unſerer Seele, die nach dem frommen chriſtlichen Philoſophen Malebranche in ſeiner Abhandlung von der Liebe Gottes in dieſem Leben, d. h. in der Verbindung der Seele mit dem Leibe uns abſichtlich verhüllt iſt, damit wir uns nicht zu ſehr

Digitized by Google

mit der Vortrefflichkeit unſeres Weſens (de l'excellence de notre être) beſchäftigen und darauf ſtolz werden, geoffenbart und vergegenſtändlicht.

Eben dieſen Malebranche zählt Hegel auch zu den Philoſophen, welche Gott als die Identität der Seele und Materie gefaßt hätten. Allerdings finden ſich in ihm Aeußerungen, die zu Gunſten dieſer Behauptung Hegels ſprechen, z. B. im neunten Kapitel des dritten Buchs ſeiner „Erforſchung der Wahrheit" und in ſeinen „Geſprächen über die Metaphyſik." Hier heißt es im dritten Geſpräche: „der Geiſt und der Körper haben keinen weſentlichen Zuſammenhang mit einander, aber mit Gott haben ſie einen nothwendigen Zuſammenhang. Der Geiſt kann denken ohne den Körper, aber er kann Etwas nur in der göttlichen Vernunft erkennen. Der Körper kann ausgedehnt ſein ohne den Geiſt, aber er kann es nur ſein in der Unermeßlichkeit Gottes. Die Beſchaffenheiten des Körpers haben nichts gemein mit denen des Geiſtes, denn der Körper kann nicht denken, der Geiſt nicht ausgedehnt ſein. Aber beide nehmen Theil am göttlichen Weſen. Die Ausdehnung iſt eine Wirklichkeit oder Weſenheit (realité) und im Unendlichen finden ſich alle Realitäten. Gott iſt alſo ausgedehnt eben ſo gut, als die Körper, weil Gott alle Weſenheiten oder Vollkommenheiten beſitzt, aber er iſt nicht ausgedehnt, wie die Körper, denn er hat nicht die Einſchränkungen und Unvollkommenheiten ſeiner Geſchöpfe. Gott erkennt eben ſo gut als die Geiſter, aber er denkt nicht, wie ſie. In ihm iſt keine Aufeinanderfolge und Verſchiedenheit der Gedanken. Er iſt immer Eins und unendlich; er iſt kein ſo oder ſo beſtimmtes Weſen, er iſt das Weſen ſchlechtweg, das Weſen ohne Einſchränkung" [5]). Allein dieſes ſcheinbar ſo liberale, eben ſowohl den Leib als den Geiſt umfaſſende, allgemeine, uneingeſchränkte Weſen erweiſt ſich bei

Digitized by Google

näherer Betrachtung nur als unbeſchränkte Weſen des Geiſtes, des Spiritualismus; denn Gott enthält den Körper nur auf unkörperliche, die Materie nur auf immaterielle, geiſtige Weiſe. Es iſt nichts weiter von der Materie in Gott, als ihre Idee; die wirkliche Materie aber iſt nach Malebranche das Niedrigſte, Verächtlichſte, Unvollkommenſte, von Gott Entfernteſte, was man ſich nur immer denken kann. Aber ſo entfernt ſie von Gott, ſo entfernt iſt ſie von uns. Gott iſt es allein, mit dem unſer Geiſt oder unſere Seele „unmittelbar und direct" verbunden iſt; mit dem Leibe iſt ſie es nur durch den allmächtigen Willen Gottes; aber dieſer Wille iſt nur der blinde Ausdruck der thatſächlichen Vereinigung von Leib und Seele trotz ihrer weſentlichen Unvereinbarkeit. Ja, die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigſtens dem gegenwärtigen, dem wirklichen, nicht einem eingebildeten der Vergangenheit oder Zukunft, ſteht ſo ſehr in Widerſpruch mit dem Weſen der Gottheit und Seele, daß ſie ihre Erklärung nur findet in dem Grunde alles Uebels, in dem Abfall von Gott. „Man ſticht mich in die Fingerſpitze, und ich leide, ich bin unglücklich; ich bin unfähig zu denken an die wahren Güter; meine Seele kann ſich nur abgeben mit meinem verwundeten Finger, ſie iſt ganz von Schmerz durchdrungen. Welch ſonderbares Elend! Ein Geiſt hängt ab von einem Körper und verliert ſeinetwegen die Wahrheit aus den Augen! Getheilt ſein, was ſage ich? mehr beſchäftigt ſein mit ſeinem Finger, als mit ſeinem wahren Gut! Welche Unordnung! Dahinter ſteckt gewiß ein Geheimniß." Ein Geheimniß, antwortet darauf Malebranche in den angeführten Geſprächen, das aber die Religion der Philoſophie geoffenbart hat — der Sündenfall, der die Seele ſo abhängig vom Leibe, ſo ſinnlich, ja „gleichſam körperlich" gemacht hat, daß ſie über den leiblichen Schmerzen und Vergnügungen Gott und ſich ſelbſt vergißt, ſich

Digitized by Google

ſelbſt ſogar mit ihrem Leibe confundirt, verwechſelt. O ſchreckliche Confuſion! Die Seele verwechſelt ſich mit ihrem erbärmlichen Körper! — die Seele, welche, wenn ſie eine klare Idee von ſich hätte, (wie Malebranche außer an der ſchon erwähnten Stelle auch noch anderwärts, z. B. in ſeinen Chriſtlichen Meditationen verſichert), ſo von ihrer Schönheit, Größe und Vortrefflichkeit entzückt wäre, daß ſie an nichts Anderes mehr, als an ſich dächte, und ſo bewieſe, daß der Unterſchied zwiſchen Seele und Gottheit nur in unklaren, verworrenen Köpfen Grund und Beſtand hat!

13.

Der Spiritualismus der ſogenannten Identitäts-philoſophie, oder Kritik der Hegel'ſchen Pſychologie.

Wenn aber gleichwohl Hegel in Malebranche, Carteſius und Leibnitz ſeine Lehre von der Einheit des Geiſtes und der Materie, der Seele und des Leibes ausgeſprochen findet, ſo muß es mit dieſer ſeiner Einheit eine ganz beſondere Bewandtniß haben, ſo muß ſie zugleich auch das Gegentheil der Einheit ſein. Sie muß es ſein und iſt es wirklich, ſchon in Folge des oberſten Grundſatzes ſeiner Philoſophie von der Einheit der Gegenſätze überhaupt; denn das Geheimniß dieſer Einheit iſt der Widerſpruch. Eine wahre Einheit von Leib und Seele kann nur dann gefunden werden, wenn man eben ſo den ſeelenloſen d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegenſatz gegen die Seele bedeutet nur den Leichnam — als die leibloſe Seele des Spiritualismus aufgibt, an die Stelle der Pſychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie ſetzt. Allein Hegel gibt nur den Leib, aber

Digitized by Google

nicht die Seele auf. Der Leib ist ihm keine, die Seele alle Wahrheit. Wie die Einheit des Denkens mit dem Sein nur die Einheit des Denkens mit Nichts, denn Sein und Nichts ist ja eins, oder nur mit sich, mit dem Gedanken bedeutet, so ist auch die Einheit der Seele mit dem Leibe bei ihm nur die Einheit der Seele mit sich selbst, als dem personificirten Nichts des Leibes. Seine Psychologie ist der zur Wahrheit gemachte, der ausgeführte Gedanke Leibnitz's, daß die Seele so handle, so Alles aus sich thue, als hätte sie keinen Leib, ist psychologischer oder spiritualistischer Autokratismus und Absolutismus. Das Audiatur et altera pars, wodurch doch allein jeder Streit geschlichtet werden kann — und als die andere Partie oder Partei der Menschenseele galt doch wenigstens noch der Körper dem alten Spiritualismus — findet in der Hegel'schen Psychologie kein Gehör. „In Wahrheit, heißt es in seiner „Philosophie des Geistes," verhält sich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Besonderes zu Besonderem, sondern wie das über die Besonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine sich zu dem Besondern verhält; das Materielle in seiner Besonderung (warum nur in seiner Besonderung? gibt es denn nicht auch eine materielle Einigung, wie im Blutgefäßsystem, noch mehr im Nervensystem, zumal im Hirne?) hat keine Wahrheit, keine Selbstständigkeit gegen das Immaterielle." „Der Geist ist die existirende Wahrheit der Materie, daß die Materie selbst keine Wahrheit hat." Also kürzer: der Geist als die existirende Immaterialität ist die existirende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie, denn die Grundbestimmung der Materi ist nach Hegel „das Außersichsein," und das Außereinanderseiende „Vieles, Einzelnes," die Seele aber Innerlichkeit, Allgemeinheit, Einheit, also die Aufhebung, die Verneinung „der Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Vielheit der Materie." Aber nicht nur die

Digitized by Google

Materie im Allgemeinen, die nur ein Gegenstand der Metaphysik d. h. der Abstraction, auch die wirkliche, leibliche Materie, die Materie der organischen Chemie, Physiologie und Anatomie hat keine Wahrheit, keine Geltung für die Seele. „So wenig die Mannigfaltigkeit der vielen Vorstellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, so wenig hat das reale Außereinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend ist sie unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele eben so wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales und darum nicht für eine Schranke.“

Die Hegel'sche Psychologie stützt sich daher auf „die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, weil in denselben das nach der Meinung des Verstandes durchaus feste Gebundensein des Geistes an Ort und Zeit, so wie an den verständigen Zusammenhang von Ursache und Wirkung seinen Sinn verliert und innerhalb des sinnlichen Daseins selbst die dem Verstande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geistes über das Außereinander und über dessen äußerliche Zusammenhänge zum Vorschein kommt,“ und erblickt eben in diesem „Sichlosmachen“ des thierischen Magnetismus „von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zusammenhängen Etwas, was mit der Philosophie Verwandtschaft hat,“ natürlich mit der „speculativen Philosophie, für welche allein der thierische Magnetismus kein unbegreifliches Wunder ist.“ Kein Wunder ist es daher auch, daß die Hegel'sche Seele, für welche alle Schranken des Leibes, alle endliche Zusammenhänge verschwunden sind, auch ohne Zusammenhang mit einem Sehnerven und dem übrigen mit ihm zusammenhängenden empirischen Plunder der Hornhaut, der

Digitized by Google

wäſſrigen Feuchtigkeit, des Sehlochs, der Linſe, des Glaskörpers, alſo „unmittelbar, ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittelung des Lichtes das Sehbare wahrnehmen kann.“ Auffallend iſt es nur, daß die Seele ihren myſtiſchen „Gemeinſinn, der ſelbſt die Stelle des Geſichts, des Gehörs oder auch des Geſchmacks vertritt, vorzüglich in der Herzgrube“ äußert. „So behandelte ein franzöſiſcher Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thieriſche Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Perſon, welche nur an der Herzgrube hörte und las, und die in einem Buche leſen konnte, welches in einem andern Zimmer Jemand hielt, der mit dem an der Herzgrube der kranken Perſon ſtehenden Individuum auf Veranſtaltung des Arztes durch eine Kette dazwiſchen befindlicher Perſonen in Verbindung geſetzt war.“ Die allgegenwärtige Seele, für welche das körperliche Außereinander- und Unterſchiedenſein vom Scheitel bis zur Ferſe nicht vorhanden iſt, könnte ja ihren wohlthätigen Gemeinſinn auch einem Hühnerauge mittheilen oder die Spitze eines Haares zum Schauplatz ihrer Wunderthätigkeit wählen, ſo gut als der allgegenwärtige Gott der Scholaſtiker ſammt der ganzen Dreieinigkeit, ſammt Vater, Sohn und heiligen Geiſt in jedem noch ſo kleinen und verächtlichen Punkte, ſelbſt in der Spitze eines Haares weſentlich und perſönlich gegenwärtig iſt. Wozu, frage ich abermals bei dieſer Gelegenheit, eine Welt, wenn ein Gott exiſtirt, ein Weſen, welches Alles in Vollſtändigkeit und Einheit beſitzt, was in der Welt nur in zerriſſenen Lumpen exiſtirt, und dieſes Allweſen in jedem Atom ganz und gar gegenwärtig iſt? Aber wozu auch ein Körper, wie z. B. das Auge, wenn eine Seele exiſtirt, die auch ohne Augen ſieht? Wozu dieſer künſtliche Bau, dieſe „Specification,“ dieſe Ausführlichkeit, dieſe Spitzfindigkeit der Materie, wenn mit dem einen ſimpeln Worte: Seele Alles geſagt und

Digitized by Google

gethan iſt? Wozu dieſe Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe für ein nicht ausgedehntes Ding? Dieſe Gliederung, dieſe Theilung bis ins Unabſehbare für ein einfaches, untheilbares, gliederloſes Weſen? Wozu das Hirn, dieſe ausgezeichnete, dieſe nicht nur von allen übrigen Organen, ſondern auch in ſich ſelbſt ſo unterſchiedene, ſo verwickelte, ſo labyrinthiſche Materie, wenn die Ehre dieſe Auszeichnung nicht ihm ſelbſt, ſondern einem andern, einem immateriellen Weſen gilt?

Doch was kümmert ſich um ſolche Fragen die Seele, welche, unabhängig von Raum und Zeit, als „ſchauende oder fühlende Seele" ſelbſt räumlich und zeitlich Abweſendes ſchaut oder zu ſchauen ſich einbildet, und unbedürftig jeder materiellen Bedingung und Vermittelung eine magiſche, auf deutſch zauberiſche Macht über den Körper ausübt? Und ſchrecklich! ſchon das Kind im Mutterleib unterliegt der Macht der Zauberei, denn es iſt „dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet." Dieſe Einwirkung, dieſe „Verleiblichung der innern Affectionen der Mutter offenbart ſich in denjenigen Erſcheinungen, welche man Muttermale nennt, wovon allerdings manche eine blos organiſche Urſache haben können, viele aber unzweifelhaft durch die Empfindung der Mutter geſetzt ſind, alſo eine pſychiſche Urſache haben. So wird z. B. berichtet, daß Kinder mit beſchädigtem Arm zur Welt gekommen ſind, weil die Mutter ſich entweder wirklich den Arm gebrochen oder wenigſtens denſelben ſo ſtark geſtoßen hatte, daß ſie ihn gebrochen zu haben fürchtete oder endlich, weil ſie durch den Anblick eines Armbruchs erſchreckt worden war." Aber wie iſt es möglich, die „ungetrennte Seeleneinheit" zwiſchen Mutter und Kind plötzlich durch den groben Materialismus eines Armbruchs zu beſtätigen? Wie kann die Unwahrheit des „ſinnlichen und materiellen Außereinander- und Vermitteltſeins" plötz-

Digitized by Google

lich zu einer chirurgiſchen Wahrheit werden? Wie da der Zuſammenhang der Knochen aufgehoben werden, wo ſelbſt der „Zuſammenhang mit der Mutter durch den Nabelſtrang, den Mutterkuchen als äußerliche anatomiſche und phyſiologiſche Exiſtenz für das Weſentliche, das pſychiſche Verhältniß gar nicht in Betracht kommt?“ Die Seele iſt ja ſelbſt das Aufgehobenſein des materiellen Außereinanderſeins des Körpers, folglich auch der Knochen. Warum theilt denn die Seele der Mutter, die doch „als fühlende“ ungetrennt auch wollende und denkende oder glaubende Seele iſt, dem Kinde in ihrem Leibe nicht lieber ſtatt der Furcht vor einem Beinbruch die Höllen- oder Gottesfurcht mit? Iſt denn bei dieſem pſychiſchen Einsſein, bei dieſem „unmittelbaren Einwirken“ der Uebergang von den Vorſtellungen und Glaubensartikeln der Mutterſeele in die Kindesſeele nicht viel leichter und natürlicher, als der Uebergang von der mütterlichen Vorſtellung eines Armbruchs zum wirklichen Armbruch des Kindes? Und wenn einmal die anatomiſchen Abgränzungen des Embryos im Organismus der Mutter, die „beſondern Häute,“ in denen er zur Wahrung ſeiner Selbſtſtändigkeit eingeſchloſſen iſt, keine Schranken für die menſchliche Einbildungskraft ſind, warum wollen wir nicht, wie das gläubige Alterthum und Mittelalter, die Kinder ſchon im Mutterleibe vor Glaubensfreude hüpfen oder Ave Marias ſingen laſſen?

Die abſolute Identität oder vielmehr Confuſion der Gegenſätze und Gegenſtände hat übrigens auch in dieſer Materie, wie anderwärts, die ſtreitige Sache ſtatt ins wahre Licht, nur in myſtiſches Dunkel geſetzt, denn es handelt ſich hier, wie ſchon anno 1785 Richerz in ſeinen Zuſätzen und Anmerkungen zu Muratori über die Einbildungskraft lichtvoll gezeigt hat, nur darum, „ob die Einbildungskraft — denn nur dieſe Kraft iſt die

Digitized by Google

geheimnißvolle Kraft der Magie — der Mutter ihrer Frucht ein Bild desjenigen Dings eindrücken, oder irgend einige Aehnlichkeit mit demjenigen Gegenstande mittheilen könne, wovon sie selbst einen sehr lebhaften Eindruck bekam, welchen sie, die Mutter, z. B. heftig verlangte oder verabscheute, oder worüber sie sich entsetzte, in Furcht oder Zorn gerieth.“ Nach Hegel übt jedoch die Seele nicht nur über einen fremden Körper, sondern auch über ihren eignen Leib eine magische Gewalt aus, und natürlich ist diese Magie als die „vermittelungsloseste“ auch die allerstärkste. Wenn nun aber schon in einem fremden Leibe die Seele solche Wirkungen hervorbringt, wie die Muttermale sind, warum soll die Seele eines närrischen Mannes, der z. B. von der Einbildung gepeinigt wird, er sei schwanger — wie es wirklich Narren mit dieser Einbildung gegeben hat — nicht ihren Leib mittelst der Magie wirklich schwängern, oder die berühmten gläsernen Füße — es spielt indeß auch ein gläserner Poder in der Geschichte der menschlichen Narrheiten eine nahmhafte Rolle — nicht in wirkliches Glas verwandeln können? Was ist der Magie unmöglich? Sie macht ja den Leib zum „unterwürfigen, widerstandslosen Vollstrecker des Willens“ d. h. des Vermögens, die menschlichen Einbildungen zu verwirklichen und zu vergegenständlichen. Was ist aber der Einbildung unmöglich? Sie ist ja die psychologische Allmacht. Ein auffallender Widerspruch, ein wahres Wunder von Inconsequenz ist es daher, daß Hegel, der doch die psychologischen Wunder nicht nur geglaubt, sondern auch demonstrirt, aus der Natur der Seele abgeleitet hat, in seiner Religionsphilosophie uns nicht auch die theologischen Wunder und Wunderwesen, die körperlosen Geister, die Engel und Teufel sammt ihrem Herenanhang, welche doch nur die Aufklärung um ihren Credit gebracht, als speculative Wahrheiten vordemonstrirt hat. Ist doch

Digitized by Google

seine Logik selbst nur die logische Schöpfung aus Nichts, die Verneinung des alten Satzes: „aus Nichts wird Nichts.“ Aber die Schöpfung aus Nichts ist die erste Ursache der Wunder, das Urwunder, jedes Wunder eine Schöpfung aus Nichts im Besondern.

Doch genug von den Krankheitserscheinungen der Hegel'schen Psychologie und Hegel'schen Zeit und Wohnstätte, denn diese drei Dinge sind unzertrennlich, zum schlagenden Beweis, daß gerade da, wo der Geist seine Unabhängigkeit von Raum und Zeit im Allgemeinen mit Bewußtsein demonstrirt, er unbewußt seine Abhängigkeit von den allerspeciellsten Oertlichkeiten und Zeitlichkeiten beweist. Lassen wir Hegel die Ehre, die ihm für seine Zeit gebührt, die Zeit transcendenter, romantischer Reaction; aber vergessen wir nicht, daß auch der „absolute Geist“ an Zeit und Ort gebunden ist! Wenden wir uns zu erfreulicheren psychologischen Erscheinungen, um unsern Ausspruch zu rechtfertigen, daß in der Hegel'schen Psychologie von einer Identität des Leibes und der Seele keine Rede sein könne, daß hier die Seele die Rechnung ohne den Wirth, d. h. den Leib mache, daß sie demselben eben so selbstgenügsam und feindlich gegenüber stehe, wie in dem sogenannten dualistischen Spiritualismus, daß seine absolute Identität nur eine absolute Einseitigkeit sei.

Hegel erklärt zwar für „vollkommen leer und hohl die Vorstellung Derer, welche meinen, eigentlich sollte der Mensch keinen organischen Leib haben, weil er durch denselben zur Sorge für die Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse genöthigt, somit von seinem rein geistigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philosophie hat zu erkennen wie der Geist nur dadurch für sich selber ist, daß er sich das Materielle theils als seine eigne Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt entgegensetzt und dieß so Unterschiedene zu der durch

Digitized by Google

den Gegenſatz und durch Aufhebung deſſelben vermittelten Einheit mit ſich zurückführt. Zwiſchen dem Geiſte und deſſen eigenem Leibe findet natürlicherweiſe eine noch innigere Verbindung ſtatt, als zwiſchen der ſonſtigen Außenwelt und dem Geiſte. Eben wegen dieſes nothwendigen Zuſammenhangs meines Leibes mit meiner Seele iſt die von der letztern gegen den erſteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächſt habe ich mich daher in dieſer unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten ... darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln ... Verhalte ich mich den Geſetzen meines leiblichen Organismus gemäß, ſo iſt meine Seele in ihrem Körper frei" — ein vollkommen wahrer Satz. Aber es heißt gleich darauf: „Dennoch kann die Seele bei dieſer unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht ſtehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerſpricht dem Begriffe der Seele — ihrer Beſtimmung, ſich auf ſich ſelber beziehende Idealität zu ſein. Um dieſen ihrem Begriffe entſprechend zu werden, muß die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geiſt geſetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Beſitz nehmen, ihn zum gefügigen und geſchickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn ſo umgeſtalten, daß ſie in ihm ſich auf ſich ſelber bezieht."

Das Wort: Unmittelbar wird unzählige Male von Hegel gebraucht, und doch fehlt das, was dieſes Wort bezeichnet, das Unmittelbare gänzlich ſeiner Philoſophie, weil er nie aus dem logiſchen Begriffe herauskommt, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenſchaft, in ſeiner Sprache einem Momente des Allervermittelſten, des abſtracten Begriffes macht. So iſt es auch hier. Die Seele iſt in unmittelbarer Einheit, aber dieſe unmittelbare Einheit muß aufgehoben, eine durch den Gegen-

Digitized by Google

ſatz von Leib und Seele vermittelte, durch den Geiſt geſetzte, d. h. gemachte werden, iſt alſo an ſich ſchon eine mittelbare, eine nur als unmittelbar gedachte. Aber gibt es denn ums Himmels willen nicht eine ewige, d. h. bis ans Ende des Lebens und Bewußtſeins unmittelbare, eine für alle dialektiſchen Vermittelungskünſte unauflösliche, eine nicht nur logiſch, ſondern phyſiſch unmittelbare, leibhafte Einheit der Seele mit dem Leibe? Auf welche Weiſe kann daher allein dieſe unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes aufgehoben werden? Nur auf phyſiſche, leibliche Weiſe, nur durch den Selbſtmord. Aber hebt nicht die Seele, indem ſie den Leib aufhebt, ſich ſelbſt auf? beſtätigt ſie nicht hiedurch — und zwar eben ſo durch die Urſache der That, denn der Selbſtmörder will nicht mehr leben, nicht mehr denken und empfinden, weil er nur noch Widerwärtiges denken und empfinden kann, als durch die That ſelbſt — ihre unmittelbare, unauflösliche Einheit mit dem Leibe? Wie kann überhaupt bei Hegel eine Rede ſein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele hat, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff ſelbſt iſt? Wo iſt auch nur eine Spur der Unmittelbarkeit?

„Die Seele muß ihren Leib in Beſitz nehmen.“ Aber ſteht denn die Seele nur in juriſtiſchem Verhältniß zu ihrem Leibe? Setzt das juriſtiſche Verhältniß nicht ein phyſiologiſches voraus? Heißt es doch ſelbſt im römiſchen Recht: Animo et corpore, mit Geiſt (Wille, Abſicht) und Körper wird der Beſitz erworben. Wo iſt denn nun aber in der Hegel'ſchen Pſychologie das Corpus, womit die immaterielle Seele ſich in den Beſitz ihres Leibes ſetzt? Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt der Leib der Seele, auch des Denkers, nur

Digitized by Google

Gegenstand ist, wie er Gegenstand, aber nicht, wie er zugleich Grund des Willens und Bewußtseins, und daher gänzlich übersehen wird, daß wir nur mit einem uns nicht gegenständlichen Leiblichen den Leib zu unserm Gegenstand machen, oder nur mit einem Leiblichen hinter unserm Bewußtsein das Leibliche vor unserm Bewußtsein wahrnehmen, daß die für den Willen und das Bewußtsein „vermittelungslose Magie" eine an sich oder der Natur nach höchst vermittelte, ja durch unzählige Nervenfasern vermittelte ist, daß Alles, was wir über unsern Leib vermögen, wir nur im innigsten und geheimsten Einverständniß mit ihm, nur kraft des Leibes über ihn vermögen, nur daß die Leibeskraft, wodurch wir etwas vermögen, eine andere ist, als die Leibeskraft, worüber wir etwas vermögen, daß aber die unmittelbare, also nichts zwischen sich in der Mitte lassende, keiner Unterscheidung oder gar Entgegensetzung zwischen materiellem und immateriellem Wesen Raum gebende Einheit von Seele und Leib, folglich der Punkt, wo die Materie denkt, der Leib Geist ist, umgekehrt der Geist Leib, das Denken Materie ist, gerade der Punkt ist, wo der bewußten Thätigkeit dieser Einheit nichts Leibliches, nichts Materielles als Grund dieser Thätigkeit Gegenstand ist, wo darum der Mensch, welcher das Bewußtsein zum Maaß und Wesen der Wesen macht, das Denken für eine absolut immaterielle, organlose Thätigkeit hält und erklärt. Dieses Punctum saliens ist das Hirn.

„Das Hirn? Ei, was wissen wir denn vom Hirn, was gar vom Zusammenhang des Denkens mit ihm?" Nichts Näheres oder meinetwegen gar Nichts, aber eben weil wir Nichts wissen, füllen wir in Folge oder nach Analogie des bekannten horror vacui die Leere unsers Wissens mit einem erdichteten und erdachten Wesen aus, machen wir das Nichts unseres Wissens von einem materiellen Grunde und Processe zu einem nicht materiellen

Digitized by Google

Weſen, eine Wirkung alſo zur Urſache ihrer ſelbſt. Und daß wir noch wenig oder gar Nichts, wenigſtens Beſtimmtes von dem uns Nächſten wiſſen, das iſt wahrlich kein Wunder. Jahrtauſende waren die Menſchen nur bedacht auf die Scheidung der Seele vom Leibe, um ſich ein Leben nach dem Leben zu aſſecuriren, Jahrtauſende haben ſie, ohne ſich um die Erkenntniß der Materie zu bekümmern, ja ſelbſt ohne nur die körperliche Selbſterkenntniß, die Anatomie des menſchlichen Leibes zu geſtatten[6]), nur darauf ſtudirt, den Geiſt von der Materie zu unterſcheiden. Und noch heute iſt dieſer Unterſchied ein religiöſes und philoſophiſches Dogma, deſſen Läugnung ſelbſt unſere, freilich theils bewußt, theils unbewußt unter dem Pantoffel der Geiſtlichkeit, für welche die immaterielle Seele der größte materielle Gewinn iſt, ſtehende Staatsweisheit mit ungnädigen Blicken anſieht. Wenn aber einſt die Menſchen eben ſo viel Zeit, Mittel und Geiſt auf die Erkenntniß der Einheit von Leib und Seele verwendet haben werden, als ſie bisher auf den Beweis vom Unterſchied derſelben verwandt haben, dann werden ſie gewiß auch den näheren Zuſammenhang des Denkens mit dem Hirn ermitteln. Aber auch dann, wenn für die Erkenntniß, die Wiſſenſchaft dieſer Zuſammenhang er- und vermittelt iſt, wird er doch an ſich ſelbſt ewig ein unmittelbarer bleiben, ſo gut als der Zuſammenhang des Hirns vermittelſt des Sehnerven mit dem Auge, trotz dieſer und anderer erkannten Vermittelungen des Sehens, im Sehen ſelbſt für den größten Phyſiologen eben ſo wie für den größten Idioten ein ſchlechterdings unmittelbarer bleibt, und zwar aus dem Grunde, weil dieſe unauflösliche und unaufhebbare, durch keine dialektiſchen Zauberkünſte in ihr Gegentheil verwandelbare Unmittelbarkeit das unveräußerliche Eigenthum, das Weſen ſelbſt des Lebens im Unterſchied vom Denken und Wiſſen iſt.

Digitized by Google

Allerdings iſt „mein Leib von Natur,“ richtiger von Geburt — oder iſt denn nur der Vogel, der noch nicht fliegen kann, von Natur, der Vogel aber, der Meiſter in der Kunſt zu fliegen iſt, von ſich ſelbſt, nicht von Natur? — nicht geſchickt, nicht „gefügiges Werkzeug der Seele;“ er muß erſt durch Uebung und Bildung als ſolches von ihr „geſetzt“ werden. Die Thätigkeit, die Verrichtung eines Organs iſt, handwerksmäßig gedacht und geſprochen, der Zweck, d. h. der Sinn, der Geiſt, die Seele desſelben. Die Seele hängt ab vom Organ; iſt ſeine Form und Miſchung nicht die gehörige, ſo iſt es auch die Verrichtung, die Thätigkeit. Aber auch das Organ hängt von ſeiner Verrichtung ab; es erſchlafft, es magert ab, ſtirbt endlich gänzlich ab, wenn es nicht gehörig gebraucht und verbraucht wird; denn Ernährung und Verzehrung, Production und Conſumtion ſind auch hier unzertrennlich. So iſt das Denken die Bewegung, die Motion des Hirns, die es verzehrt, aber zugleich ernährt, indem geſteigerte Hirnthätigkeit auch den Zudrang der ernährenden Flüſſigkeit ſteigert. Uebung macht den Meiſter. Erſt durch das Denken wird das Hirn zum Denkorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, Dies oder Jenes, ſo oder ſo zu denken, auch ſo oder ſo modificirt, bleibend beſtimmt, gleichwie durch die Gewohnheit, in die Nähe oder Ferne zu ſehen, die Geſtalt des Sehorgans bleibend beſtimmt wird. Allerdings alſo bildet und beſtimmt der Geiſt den Leib und zwar ſo ſehr, daß der Menſch, der einen geiſtigen Beruf hat und dieſem gemäß ſeine Lebensweiſe, ſein Schlafen, Eſſen, Trinken regelt, mittelbar ſelbſt auch ſeinen Magen und Blutlauf nach ſeinem Sinne und Berufe beſtimmt. Aber vergeſſen wir nicht über der einen Seite die andere, vergeſſen wir nicht, daß, wozu der Geiſt den Leib mit Bewußtſein beſtimmt, dazu er ſelbſt ſchon unbewußt von ſeinem Leibe beſtimmt wird,

Digitized by Google

daß ich alſo z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäß beſtimme, weil die conſtruirende Natur im Bunde mit der deſtructiven Zeit mich zum Denker organiſirt hat, ich alſo ein höchſt fataler Denker bin, daß überhaupt wie und als was der Leib geſetzt oder beſtimmt, ſo und als das der Geiſt geſetzt und beſtimmt wird. „Der Menſch hat ſich, ſagt Hegel, im Gegenſatze zu den Thieren" — ein Gegenſatz, deſſen Wahrheit, wenigſtens Allgemeingültigkeit ſelbſt ſchon von den jungen Katzen und Hunden beſtritten wird — „durch ſeine eigene Thätigkeit zum Herrn ſeines Leibes erſt zu machen." Allein, indem er Herr ſeines Leibes, wird er auch erſt Herr ſeiner ſelbſt; indem er im eigentlichen Sinne auf ſeinen eigenen Beinen ſtehen lernt, wird er auch im uneigentlichen Sinne erſt ſelbſtſtändig. Leibesbildung iſt Selbſtbildung, Leibesabhärtung Selbſtabhärtung, Leibesübung Geiſtesübung, die nur dadurch eine himmelweit verſchiedene wird, je nachdem dieſes oder jenes Organ oder ein und daſſelbe Organ in dieſer oder jener Richtung und Beziehung eingeübt und ausgebildet wird. Erſt durch das Denken wird das Hirn zum wirklichen Denkorgan gebildet, aber durch das ausgebildete Denkorgan wird auch erſt das Denken ſelbſt gebildetes, geläufiges, geſichertes. Was iſt hier ausſchließliche Urſache oder ausſchließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Urſache, und umgekehrt.

„Der Leib iſt das Werkzeug der Seele," aber auch umgekehrt die Seele das Werkzeug des Leibes. Wo z. B. der Leib zum gefügigen Werkzeug der Tanzkunſt gemacht wird, da wird auch zugleich die Seele zum willfährigen Werkzeug des „Tanzteufels" gemacht, ſo ſehr von dem tanzenden Körper in Bewegung und Entzückung, „ſchwindelnden Un- oder Wahnſinn" verſetzt, daß ſie nichts weiter fühlt und denkt, als daß der Tanz ein göttliches Vergnügen ſei, da wird das Denk- und Empfin-

Digitized by Google

dungsorgan so sehr von „Muskelsinntäuschungen" eingenommen, daß man nach „einer durchlebten Tanznacht des Morgens noch immer, obgleich man im Bette liegt, stets eine Empfindung hat, als tanze man noch," wie Gruithuisen in seiner Anthropologie bemerkt. Was du deinem Leibe anthust, das thut der Leib dir wieder an kraft des heiligen Naturrechts der Wiedervergeltung. Wo ist aber von diesem Naturrecht eine Spur bei Hegel? Wie kann also bei ihm von einer noch dazu „unmittelbaren Einheit oder Harmonie" der Seele und des Leibes die Rede sein? Und wenn auch die Rede davon ist, was sind Worte, die durch die That widerlegt werden? Ueberall nimmt Hegel nur für die Seele Partei; nirgends, wenigstens nirgends, wo es sich darum handelt, die Wahrheit des Leibes nicht nur in zweideutigen „Zeichen" sondern in deutlichen Worten auszusprechen, läßt er den Leib zu Wort und Recht kommen. Ueberall thut er, als hätte er keinen Leib, ähnlich dem Neuplatoniker Plotin, der sich seines Leibes schämte und zwar mit vollem Rechte und ehrenwerther Consequenz, denn der Leib ist die Schaam und Schande der immateriellen Seele. Was ist für die kraft ihrer Immaterialität alle körperlichen Unterschiede aufhebende Seele für ein Unterschied zwischen den Hoden und Hinterbacken des Hirns und den eigentlichen officiellen Hoden und Hinterbacken des Körpers? Für die immaterielle Seele ist ja das Hirn eine eben so obscöne und schmutzige Materie — squalida cerebri materia — als das körperliche Organ, welches dem Namen nach von der guten Gesellschaft nach neuester „ächtwissenschaftlicher" Methode „todtgeschwiegen" wird, wenn es gleich dem Wesen nach weltgeschichtliche Bedeutung hat, weltbeherrschende Macht ausübt.

So bringt denn Hegel selbst da, wo er auf die Empfindung zu sprechen kommt, über seine Lippen, weil sie sich in Beziehung

Digitized by Google

auf die immaterielle Seele nicht von den Schaamlippen unterſcheiden, nicht das obſcöne Wort: Leib, ſondern definirt, ja deducirt ſelbſt, abſehend vom Leibe, die Empfindung aus ganz abſtracten, allgemeinen, nichtsbeſtimmenden Formeln, während doch ſelbſt vom Standpunkte des Spiritualismus, ſelbſt ſchon nach Plato nur der Körper es iſt, wodurch die Seele zur Empfindung kommt, weshalb eben von dem keuſch erhaltenen und conſequent ausgeführten Begriff der Seele, der Gottheit, weil der Leib, auch die Empfindung verneint wird, und es daher unumgänglich iſt, den Körper mit in die Geneſis und Definition der Empfindung aufzunehmen, wenn anders eine ſolche überhaupt möglich iſt, die wenigſtens mehr als eine bloße Wortdefinition ſein will.

So betrachtet auch Hegel die Gewohnheit als „eine von der Seele *geſetzte zweite* Natur" oder „Unmittelbarkeit," erklärt ſie daher für einen „ſchweren Punkt in der Organiſation des Geiſtes," ja für eine „der ſchwerſten Beſtimmungen in der wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Seele und des Geiſtes." Allerdings iſt ſie ein ſchwerer Punkt, aber nur deßwegen, weil bei der Gewohnheit die Schwere des Körpers, ja ſelbſt auch ſeine Trägheit, aber auch Elaſticität ins Gewicht fällt, und wer ſie daher zu einer Sache der immateriellen Seele macht, ohne den Faktor, wo nicht gar das Factotum des Leibes zu berückſichtigen, die Rechnung ohne den Wirth macht, eine ſolche idealiſtiſche Rechnung aber viele und leider auch vergebliche Anſtrengung koſtet. Daß aber die Gewohnheit nicht, oder wenigſtens nicht nur eine Sache des Geiſtes, ſondern auch eine Sache des Körpers iſt, das beweiſt z. B. die Erfahrung, daß man ſich ſelbſt an Gifte gewöhnen kann, deren tödtliche oder nichttödtliche Wirkungen doch offenbar nicht von unſerm guten Willen und Wiſſen abhängen, jenſeits jener Thätigkeiten liegen, als deren

Digitized by Google

Grund wir uns eine Seele denken, daß wir dagegen uns an ganz unſchuldige Dinge nicht gewöhnen können, ſo ſehr wir uns daran gewöhnen wollen, wenn nun einmal dieſe Dinge unſer Körper ſchlechterdings nicht verträgt, ferner die Erfahrung, daß auch die Thiere, ja ſelbſt auch ſchon die Pflanzen ſich acclimatiſiren, ſich an eine „zweite andere Natur" gewöhnen, daß bei fleiſchfreſſenden Thieren, welche an Pflanzenkoſt gewöhnt werden, ſich ſogar der Darmcanal verlängert. Schon die alten Aerzte bemerkten, daß „nicht nur die animalen, ſondern auch die von ihnen ſogenannten vitalen und natürlichen Kräfte des Körpers Gewohnheiten annehmen."

Hegel kommt nun freilich auch bei der Gewohnheit auf den Leib zu reden, aber nur in dem Sinne, daß „die an ſich ſeiende Idealität (d. i. Aufgehobenheit, Unwirklichkeit) des Materiellen überhaupt und der beſtimmten Leiblichkeit als Idealität geſetzt werde, damit die Seele nach der Beſtimmtheit ihres Vorſtellens und Wollens als Subſtanz in ihrer Leiblichkeit exiſtire," d. h. der aufgeſtellte Begriff der immateriellen Seele verwirklicht, als wahr bewieſen werde, alſo nur im Sinne und Geiſte der „vermittelungsloſeſten Magie." Daher heißt es gleich darauf: „die äußerliche, die räumliche Beſtimmung des Individuums, daß es aufrecht ſteht, iſt durch ſeinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtloſe Stellung, die immer Sache ſeines fortdauernden Willens bleibt; der Menſch ſteht nur, weil und ſofern er ſtehen will und nur ſo lange, als er es bewußtlos will." Aber er ſteht auch nur, weil er ſtehen kann und ſelbſt ſtehen muß, hiemit ein Geſetz ſeiner Organiſation, eine Naturnothwendigkeit vollſtreckt. Allerdings hängt die aufrechte Stellung und Bewegung des Körpers von ſeinem Willen ab, aber nur weil dieſer Wille ſelbſt von ſeinem Organismus ab-

Digitized by Google

hängt, dieſer Wille alſo ein organiſch begründeter, nur eine Erſcheinung, ein lebendiger Ausdruck von ſeinem innigen, aber eben deßwegen geheimen Zuſammenhang mit dem Hirn, den Nerven und Muskeln iſt. Ein aus dem Zuſammenhange des Nerven- und Muskelſyſtems herausgeriſſener Wille iſt kein Wille, iſt nur ein phantaſtiſcher Wunſch, denn Wille iſt vollziehende Gewalt; aber ich vermag nur, ich kann nur vollziehen, was ich auf Grund und Geheiß meines Hirns, meines Organismus überhaupt will.

Wenn es nur auf den Willen, nicht auf den Organismus ankommt, ſo darf ich nur fliegen wollen, und ich kann fliegen und zwar ohne Flügel oder künſtliche Flugorgane, ſo darf ich nur in einem Augenblick mich von Europa nach Amerika oder von der Erde in den Mond verſetzen wollen, und ich bin auch mit einem einzigen Schneller dort. „Ja, ſo iſt es nicht gemeint; ſolcher Wille iſt Abſurdität, Unvernunft.“ Allerdings iſt er es, aber gleichwohl zeigt ſich der Wille der immateriellen Seele, der nicht vom Organismus abhängige und bedingte Wille in dieſen Beiſpielen nur in ſeiner unverſchämten Blöße, wird hier nur die Unvernunft dieſes Willens, welche im Incognito unſeres Leibes durch das hier waltende Dunkel geſchützt und verhüllt iſt, eine augenfällige, und nur deßwegen verläugnet. Was iſt denn Raum und Zeit für die immaterielle, an ſich ſelber raum- und zeitloſe Seele? Und heißt es denn nicht hier ausdrücklich: „ich kann, was ich will?“ Warum ſoll ich alſo nicht in einem Nu mich von hier nach Amerika verſetzen wollen und können? Etwa weil Wille, der kann, was er will, nur auf das Moraliſche ſich bezieht? Aber ich will auch nur aus moraliſchen Gründen mich dorthin verſetzen. Es iſt Gefahr im Verzug; nur meine augenblickliche Anweſenheit kann den Sieg der Freiheit und Humanität entſcheiden.

Digitized by Google

Warum iſt dieſer gute Wille ohnmächtiger Wunſch? Weil auch der moraliſche Wille vom Organismus abhängt, ohne ihn nichts vermag, weil ich auch in der Moral „kann, was ich will," aber wohlgemerkt! nur in der Einbildung, weil der allmächtige Wille im Himmel ſowohl als auf Erden nur der unterthänigſte Diener der menſchlichen Einbildungskraft iſt. Fichte — man erlaube dieſe Abſchweifung von dem Nachfolger auf den Vorgänger — ändert den Satz: ich kann, was ich will, dahin ab, daß er ſagt in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre": „wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können." Hier wird ganz richtig das Wollen vom Können abhängig gemacht, oder in einem durch das Können eingeſchränkten Sinne genommen, ſo daß das hyperboliſche Alles auf ein höchſt beſcheidenes Nur zurückläuft: ich kann nur, was ich kann, oder ich kann nur wollen, d. h. hier bewirken wollen, was ich den Geſetzen der Phyſik und den Kräften des Organismus gemäß bewirken kann. Allein dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Ich, ſondern dem Nichtich Fichtes, und iſt deßwegen eine widerwillige und widerwärtige, den Grundbeſtimmungen ſeines Willens widerſprechende. Denn wenn ich als Wollender „jenſeits der Naturnothwendigkeit, nicht mehr ein Glied ihrer Kette bin," wenn im Willen nicht nur der Zuſammenhang mit der Natur, ſondern auch jeder Zuſammenhang ſelbſt abgebrochen wird — „eine Reihe von Freiheitsbeſtimmungen aus Sprüngen beſteht," wo „bei jedem Gliede der Zuſammenhang abgebrochen wird" — ſo iſt nicht abzuſehen, warum dieſe Sprünge über den Cauſalzuſammenhang der Natur ſich nicht in wirklichen Sprüngen von der Erde auf den Mond, oder von Europa nach Amerika äußern und bewähren ſollen, wenn wenigſtens dieſe Sprünge im Intereſſe der moraliſchen und politiſchen Fortſchrittspartei geſchehen, welcher Fichte zu ſeinem bleibenden Ruhme an-

Digitized by Google

gehörte. Nichts weniger als ein Widerſpruch war es daher auch, daß die Wiſſenſchaftslehre zur Gotteslehre überging. Wie die Gottheit überhaupt nur die von ihren Schranken und Widerſprüchen erlöſte Seele, nur die conſequente Seele iſt, ſo iſt auch der göttliche Wille nur der conſequente, der unverſchämte, der von den unausſtehlichen Widerſprüchen mit ſeinem Begriffe, den unnatürlichen Einſchränkungen, die er ſcheinbar freiwillig, in Wahrheit aber nur aus Zwang, aus falſcher Schaam und Scheu vor der Natur und Leiblichkeit ſich auferlegt hat, befreite menſchliche Wille der Wiſſenſchaftslehre und ſpiritualiſtiſchen Pſychologie überhaupt.

Doch wieder zurück zur Hegel'ſchen Gewohnheit und „Verrücktheit", um noch mit einem Beiſpiel unſere Ausſtellung der Hegel'ſchen Pſychologie zu beleuchten und rechtfertigen. Wie die Gewohnheit, ſo macht Hegel auch ſelbſt die Verrücktheit, welche doch die Abhängigkeit unſers Geiſtes vom Organismus, leider! nicht die geſunde, einige, glückliche, eben darum als Unabhängigkeit erſcheinende Abhängigkeit uns nicht nur zu Bewußtſein, ſondern auch zum Gemüthe, zum Gefühle bringt, nur zu einer Sache des Geiſtes oder vielmehr der Seele. Zwar ſagt er, ſie iſt „eine Krankheit des Pſychiſchen, ungetrennt des Leiblichen und Geiſtigen," aber dieſes Leibliche iſt wieder eins oder gleichbedeutend mit dem „Seienden." „Der Wahnſinn enthält weſentlich den Widerſpruch eines leiblich, *ſeiend* gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittelungen, welche das concrete Bewußtſein iſt. Der Geiſt als nur *ſeiend* beſtimmt, inſofern ein ſolches Sein *unaufgelöſt* in ſeinem Bewußtſein iſt, iſt krank." Es iſt alſo dieſes Leibliche wieder ein Aufhebbares, in der Seele an ſich Aufgehobenes und Auflösliches. Ueberdem beſtimmt er ja die Verrücktheit ſogar als eine „in der Entwickelung der Seele

Digitized by Google

nothwendige," wenn gleich deßwegen nicht bei jedem Menschen in ihrem Extrem zum Vorschein kommende „Stufe oder Form," und leitet sie theils aus moralischen oder vielmehr immoralischen „selbstsüchtigen Bestimmungen," theils aus dem theoretischen oder geistigen Grunde ab, daß „ich zunächst ganz abstractes, vollkommen unbestimmtes, allem beliebigen Inhalt, den leersten Vorstellungen, wie z. B. der Vorstellung, daß ich ein Hund bin, offenstehendes Ich bin," schreibt daher auch dem Menschen, weil nur er zu dieser vollkommenen Abstraction des Ich kommt, das „Vorrecht" der Narrheit und des Wahnsinns zu, gleich als wenn nicht auch schon die Thiere das unglückselige Recht hätten, „närrisch," unsinnig, toll, wüthend zu werden. Zwar steckt auch bei Hegel, wie überall, hinter der Seele nur der Leib, denn wenn es heißt bei ihm: „der Geist ist nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes, der Verrücktheit, der sich in ihm festhaltenden Endlichkeit fähig," was soll denn dieses anders heißen, als: der Geist ist nur als Leibliches oder wegen und kraft der Leiblichkeit krankheitsfähig? Aber wenn wir anders bei der gränzenlosen Sprach- und Begriffsverwirrung, die in der Hegel'schen Philosophie herrscht — und damit machen wir ihr keinen Vorwurf, denn eben in dieser „Verwirrung der festen Verstandesunterschiede" feiert die speculative Philosophie im Bunde mit dem Somnambulismus ihren höchsten Triumph — dem zwischen Sein und Nichts unbestimmt hin- und herschwankenden Seienden die Solidität des Leiblichen unterlegen dürfen, welche Ungerechtigkeit, welche Einseitigkeit, dem Leibe nur die Geisteskrankheiten aufzubürden und vorzuwerfen, demselben nicht zugleich auch die Gesundheit des Geistes verdanken zu wollen! Doch bleiben wir bei den Worten: „Natürliches und Seiendes" stehen. Seiendes stammt vom Sein, Natürliches von der Natur

Digitized by Google

ſprachlich und ſächlich. Alſo wäre die Natur — die Natur, der allein wir es verdanken, daß wir über den Narrheiten der Menſchenwelt, über den Verrücktheiten unſerer Philoſophen, über den ſtudirten Rechts- und Vernunfttäuſchungen unſerer Gottes- und Staatsmänner nicht bereits um allen Verſtand gekommen ſind, nur die Quelle unſerer Krankheiten und Narrheiten, nicht auch unſerer Geſundheiten und Weisheiten? Das Natürliche wäre das Verrückte? und die Verrücktheit alſo eigentlich die Natur des Menſchen, die „ſeiende" Menſchheit? Wie ſtimmt aber dieſer illegitime, eine offenbar aufrühreriſche Unzufriedenheit mit den beſtehenden Zuſtänden ausdrückende Gedanke mit der legitimen Vernünftigkeit des Wirklichen überein? Doch um Vergebung! ich habe den großen Unterſchied zwiſchen Sein und Wirklichkeit vergeſſen; meine nur auf das Evangelium der fünf Sinne, nicht auf den apokryphen Gemeinſinn oder Unſinn des Somnambulismus geſtützte Philoſophie, die eben deßwegen, wie bekannt, eigentlich ſo viel wie keine Philoſophie iſt, weiß in ihrer Geiſtesarmuth nur von einem einzigen Sein — dem wirklichen, natürlichen Sein, und iſt noch überdieß — gräßlich! — mit dieſem einzigen und einmaligen Sein vollkommen zufrieden, ſo daß ſie hierin in Uebereinſtimmung mit der Bibel freudig ausruft: „Selig ſind die geiſtesarmen," aber naturbegabten Menſchen.

Mit dieſer Unnatur in der Sache hängt nun auch bei Hegel die unnatürliche, die Ordnung der Natur geradezu umkehrende Methode, die er wie anderwärts, ſo auch im Stufengange ſeiner Pſychologie — höchſtens mit Ausnahme ihres letzten Theils — befolgt, aufs innigſte zuſammen. So geht Hegel von der Verrücktheit zur Gewohnheit über und ſucht ſelbſt „die Nothwendigkeit" dieſes „dialektiſchen Fortganges" nachzuweiſen, während doch der Menſch, lange bevor er das „Lob der Narrheit"

Digitized by Google

fingt, ja ſchon gleich nach der Geburt mit dem zweiten, wiederholten Athemzuge in die Myſterien „der ſüßen Gewohnheit des Daſeins" eingeweiht wird, und es daher viel naturgemäßer und folglich auch vernunftgemäßer, logiſcher iſt, von der Gewohnheit — wie viele verrückte Gewohnheiten hat in der That nicht faſt jeder Menſch! — zur Verrücktheit überzugehen, wie dies denn auch längſt vor Hegel ſchon Pſychologen gethan haben. Jacob z. B. in ſeiner Erfahrungsſeelenlehre, wo er von der Gewohnheit handelt, ſagt, daß „man aus ihr erklären könne, wie nach und nach eine Vorſtellung zur fixen Vorſtellung werden könne und wie dieſe immer feſter werde, je länger ſie dauert," und Hoffbauer in ſeiner Schrift über den Wahnſinn, daß „eine lang unterhaltene oder oft wiederholte Furcht uns das Uebel hinterher als wirklich geſchehen vorſtellen könne, ob es gleich nicht zur Wirklichkeit gekommen ſei." Und wenn auch dieſe Erklärung keine erſchöpfende iſt, ſo ſteht doch ſo viel feſt, daß in der Entwickelungsgeſchichte der Seele und folglich auch des Leibes die Gewohnheit der Verrücktheit vorausgeht. So ſetzt Hegel das Geſchlechtsverhältniß dem Gegenſatz oder Wechſel von Schlafen und Wachen voraus, da doch zum Heile der Menſchheit in der Natur gerade das Umgekehrte ſtattfindet, erſt auf den Schlaf der Beiſchlaf folgt, die noch keuſche Seele daher auch erſt im Traume, wo ſie die im Wachen ſich angethanen Schranken fallen läßt, die erſten verſtohlenen Blicke in das noch unbekannte Jenſeits des andern Geſchlechts wirft. So ſetzt er auch das Wachen wieder als eine beſondere Stufe der Empfindung voraus. Was iſt denn aber das Wachen für ſich ſelbſt im Unterſchiede von dem Empfinden gedacht? Die Empfindung iſt nicht nur eine „Vergewiſſerung" des Wachſeins; ſie iſt das Wachſein ſelbſt. Ich wache heißt: ich ſehe — denn mit geſchloſſenen Augen kann ich ja nichts ſehen, außer Traumgeſichte —

Digitized by Google

ich höre, empfinde, wenigſtens mit energiſcher Beſtimmtheit und Deutlichkeit und eben deßhalb mit Bewußtſein, widrigenfalls würde ja der Unterſchied zwiſchen Wachen und Schlafen oder Träumen wegfallen. Schon Ariſtoteles, auf den ſich doch ſo gerne Hegel beruft, ſagt in ſeiner Schrift vom Schlafen und Wachen: „Wer wacht, eben der empfindet. Wachen beſteht in nichts anderm, als im Empfinden. Wo keine Empfindung, iſt weder Schlafen noch Wachen.“ Dieſe Fort- und Uebergänge der Hegel'ſchen Methode haben nun allerdings nur logiſche oder dialektiſche Bedeutung, aber was iſt denn der Gang des Philoſophen, welcher mit dem natürlichen Gange des Menſchen im Widerſpruch ſteht? Gibt es überhaupt einen Gang ohne äußere Gangwerkzeuge? Wie kommt alſo der Denker vom Flecke, wenn er ſeine Bewegungsorgane nicht außer ſeinem Kopfe, nicht einmal, wie die Kephalopoden, am Kopfe, ſondern nur im Kopfe hat? Uebrigens müſſen wir noch ſchließlich der Gerechtigkeit gemäß nicht verſchweigen, daß in Hegel's Anmerkungen zu ſeiner Pſychologie, da wo er ſeinen Geiſt nicht in die Unnatur ſeiner Syſtematik und Dialektik einzwängt, aus der Tiefe geſunder Anſchauung und Beobachtung hervorgeholte Perlen ſich finden.

14.

„Die Macht der Seele über den Leib.“

„Die Materialiſten ſtützen ſich einſeitig und gefliſſentlich nur auf ſolche Thatſachen, welche zeigen, daß der Geiſt, wenigſtens in ſeinen Aeußerungen, vom Körper abhängig iſt. Aber es gibt eben ſo viele Thatſachen, welche das Umgekehrte, die

Digitized by Google

Abhängigkeit des Körpers vom Geiſte, die Gewalt des Geiſtes über ſein körperliches Gehäuſe beweiſen — beweiſen, daß bloße Willensentſchlüſſe, Vorſtellungen oder Einbildungen, Gemüthsbewegungen, wie Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Zorn, Aerger, Schrecken, Kummer über unſer körperliches Wohl- und Uebelbefinden, über Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod entſcheiden können und wirklich entſcheiden.“ Die Thatſachen ſind richtig, aber ſind es auch die Folgerungen, welche die Spiritualiſten daraus ziehen? ſind es auch die Vorausſetzungen, die ſie den Thatſachen ſelbſt ſchon zu Grunde legen? Setzen ſie denn nicht voraus, daß die bloße Seele, die Seele für ſich ſelbſt ohne Leib wolle, vorſtelle, empfinde? Wie könnten ſie denn ſonſt die Wirkungen der Affecte, der Einbildungskraft, des Willens für Beweiſe der Macht der Seele über den Leib anſehen, wenn ſie nicht zuerſt von der Seele den Leib weggedacht hätten? Iſt denn aber die Seele, ſo lange ſie Macht über den Körper hat, nicht zum allerwenigſten im Körper oder, wenn man dieſes Im als ein zu ſehr an räumliche Verhältniſſe Erinnerndes verſchmäht, verbunden, aufs innigſte verbunden mit dem Körper, alſo eine beleibte Seele? Wie iſt es alſo möglich, dieſe Verbindung aufzulöſen, die Seele zu iſoliren, im Untrennbarſten die politiſche Scheidung zu machen: hie Seele, hie Leib? Wie möglich, als eine bloße Wirkung auf den Leib zu faſſen, was nur Wirkung mit dem Leibe und durch den Leib iſt? nur von der Seele „geſetzt“ werden zu laſſen, was ſchon in der Seele ſelbſt den Leib vorausſetzt? Denn wie iſt es nur möglich, mit einer immateriellen, einer un- und an ſich ſelbſt außerkörperlichen Seele Affecte, wie Liebe, Zorn, Aerger, Furcht, Schrecken zuſammen zu reimen?[7]) Allerdings iſt es ein großer Unterſchied, ob ich auf pſychiſche, geiſtige oder phyſiſche, körperliche Weiſe, ob ich durch die Furcht

vor der Anſteckung oder den anſteckenden Krankheitsſtoff ſelbſt erkranke, ob ich durch einen äußern Druck auf das Hirn mein Bewußtſein verliere, oder durch eine niederſchlagende Nachricht oder Anſchauung in Ohnmacht ſinke. Aber die Vorſtellung iſt ja an und für ſich ſelbſt nur unter der Vorausſetzung, nur auf Grund eines Hirns möglich, und es ſteht daher im ſchönſten Einklang damit, daß eine Gemüthsbewegung als eine Hirnbewegung auch in dem übrigen Körper eine entſprechende Wirkung äußert. Wollüſtige Phantaſiebilder können dieſelben Wirkungen in den ihnen entſprechenden Organen hervorbringen, als wirkliche körperliche Berührungen. Warum? weil dieſe Bilder die Organe, auf welche ſie wirken, ſelbſt ſchon zu ihrer Vorausſetzung haben, weil ſie nur da möglich ſind, wo ein Zuſammenhang zwiſchen einem Denkorgan und Geſchlechtsorgan ſtattfindet. Wie kommen aber dieſe Bilder in eine immaterielle Seele, wo dieſer Zuſammenhang gänzlich abgeſchnitten iſt?

„Ein kerngeſunder Mann ſtarb plötzlich vor Freude, als er eben zur Umarmung eines längſtgewünſchten Mädchens gelangen ſollte.“ Die Umarmung iſt ein körperlicher, materieller Act, in dem ſelbſt die Spiritualiſten und Idealiſten die Wahrheit und Exiſtenz des Körpers außer der Vorſtellung anerkennen müſſen, ſo lange wenigſtens, als ſie uns nicht beweiſen, daß ſie ſich blos in der Vorſtellung umarmen, blos durch die Vorſtellung Kinder zeugen. Wie kann man daher die freudenvolle Erwartung und Vorſtellung dieſes Acts zur Sache eines immateriellen Weſens machen? Woher die Gewalt dieſer Freude, wenn nicht aus der Gewalt des Verlangens nach körperlicher Vereinigung? Iſt aber nicht dieſes Verlangen ſelbſt ſchon etwas Körperliches, ſelbſt ſchon eine Wirkung der Materie?

„Man weiß, daß ein italieniſcher Miſſethäter, der durch die

Digitized by Google

grauſamſte Folter nicht zum Geſtändniß gebracht werden konnte und ſie ohne die geringſte Verzuckung aushielt, während derſelben immer ausrief: jo ti vedo. Er ward frei geſprochen. Als man ihn nach der Bedeutung ſeines Ausrufs fragte, antwortete er: den Galgen. Die lebhafte Anſchauung der ſchrecklichen Folge ſeines Geſtändniſſes erſtumpfte in ihm allen Schmerz.“

Welch ein Beweis von der Macht der Seele, der Vorſtellung über den Körper! Aber dürfen wir bei dieſer Macht ſtehen bleiben? Müſſen wir nicht vom vorgeſtellten Galgen zum wirklichen, außer der Vorſtellung exiſtirenden Galgen über- und zurückgehen? Iſt die Macht der Vorſtellung nicht eine Folge, ein Ausdruck von der Macht des materiellen Gegenſtandes, ihre Macht alſo nur eine mittelbar, eine immateriell-materielle? Ich fürchte ja den Galgen nicht, weil ich ein nur vorſtellendes Weſen bin — was kümmert der Galgen ein immaterielles Weſen? — ſondern deßwegen, weil ich ein leibliches Weſen bin, welches nicht nur gemartert, ſondern, was noch weit ſchrecklicher iſt, todtgedroſſelt werden kann. Die furchterregende Vorſtellung kann daher nicht herausgeriſſen werden aus dem Zuſammenhang mit einem Leibe, der noch auf ganz andere, als vorgeſtellte Weiſe, der leiblich mit dem Gegenſtande der Vorſtellung in Berührung kommen kann. Wenn „der Anblick einer köſtlichen Speiſe bei dem Hungrigen die Abſonderung des Speichels ſo ſehr vermehrt, daß ihm der Mund wäſſert,“ können wir dieſe Wirkung nur auf Rechnung des Blickes ſetzen? Hat ſie nicht darin ihren Grund, daß dieſer Anblick ſchon zugleich ein Vorgeſchmack, im Unterſchiede von dem vollen körperlichen Genuß ein immateriell-materieller Genuß der Speiſe iſt? Stammt alſo die Wirkung der ſichtbaren Speiſe nicht von der Eßbarkeit derſelben? Verhält ſich aber das optiſche Eſſen zum mündlichen, leiblichen nicht genau ſo, wie die vorgeſtellte Sache zur wirklichen?

Digitized by Google

Der fromme Schubert führt in seiner Geschichte der Seele unter den Beweisen von „der Macht der Seele über den Leib," oder vielmehr von „der eigenthümlichen Macht der Seele, den Leib festzuhalten" selbst eine Geizige an, „welche aus einer tödtlich scheinenden Schlafsucht erwachte, als ihr der Arzt einige neue Thaler in die Hand gelegt." Ist aber dieser Beweis von der Macht der Seele nicht vielmehr ein Beweis von der Macht des Geldes und daher nur gültig, wenn man unter dem „Geld die Seele des Menschen" versteht? Sollte sich das eigenthümliche Wesen der Seele, wenn einmal von einem solchen die Rede ist, nicht vielmehr darin äußern, daß sie, statt den Leib festzuhalten, ihn beliebig fahren zu lassen vermöchte? Ist die angebliche Macht, womit die Seele den Leib festhält, nicht in Wahrheit nur eine Erscheinung von der Macht, womit der Leib die Seele festhält, selbst noch in den letzten Zügen an das Irdische, das Materielle fesselt? Allerdings hat das Geld nur Macht und Existenz für eine Seele, welche Bewußtsein vom Werthe des Geldes, berechnenden Verstand, Phantasie, wenn auch nur vom Glanze des Goldes und Silbers bezauberte, vor Allem aber Willen — den Willen zu erwerben, zu besitzen, den römischen Animus habendi hat.

„Ich will, also habe ich," sagt der Jurist von „Erlangung des Eigenthums ohne Berührung und körperliche Bewahrung;" aber dieser Wille, der das Haben zur Folge hat, setzt das körperliche Habhaftwerden voraus, wenn dieses gleich der Zeit nach später ist, hat nur Wirkung und Geltung, weil das haben Wollen schon a priori'sches, geistiges, beabsichtigtes Haben ist. Mein Wille erstreckt sich nicht über den Bereich meiner geistigen und körperlichen Fassungskraft hinaus. Was ich ohne irgend eine, seis nun gleichzeitige oder nachfolgende körperliche Wirkung will, das bleibt nach wie vor res nullius, Sache Niemandes, weil

Digitized by Google

ſolcher wirkungsloſer oder körperloſer Wille gleich Null iſt, ſo viel als ein Wille von Niemand; denn es iſt nun einmal nur das Corpus — „das Corpus will ich ins Himmelreich mithaben,“ aber auch ins Himmelreich der „Geiſtesphiloſophie“ — es iſt, wiederhole ich, nur das Corpus, was den Jemand vom Niemand unterſcheidet. Daher findet man auch nur den wahren Sinn des Corpus juris, wenn man die Worte umkehrt, ſtatt den Rechtskörper im bildlichen Sinne das jus Corporis, das Recht des Körpers im eigentlichen Sinne geltend macht trotz des juriſtiſchen Unterſchieds zwiſchen körperlichen und unkörperlichen Dingen, denn obgleich das Recht ſelbſt als Vorſtellung, als Begriff etwas Unkörperliches, ſo iſt doch der Gegenſtand, der Inhalt deſſelben ein ſelbſt peinlich körperlicher. So iſt denn auch die Vorſtellung eines neuen Thalers, welche im Kopfe des Geizhalſes einen ſolch mächtigen Eindruck auf ſein Hirn macht, daß ſie ihn aus ſeiner Schlafſucht erweckt, eine res incorporea, etwas Unkörperliches, gleichwohl ſtammt aber die Macht dieſer Vorſtellung nur von dem Corpus ab, das der Geizhals in ſeinen Händen hat. Nimm dem Geizhals ſein Geld aus der Hand oder der Kiſte und er ſchreit, wie bei Molière, Zetermordio nicht über den Dieb, ſondern über den Mörder. „Ich bin verloren, ich bin ermordet. Man hat mir die Gurgel abgeſchnitten, man hat mir mein Geld geſtohlen.“ So ſehr hängt er an ſeinem Gelde, daß die Aufhebung dieſes Zuſammenhangs die Aufhebung des Zuſammenhangs zwiſchen Leib und Seele iſt. Wo findeſt du aber überhaupt während des Lebens des Menſchen auch nur einen einzigen Punkt, wo du dieſen Zuſammenhang oder vielmehr die Ununterſcheidbarkeit von Leib und Seele aufheben, eine iſolirte Wirkung der Seele, eine Wirkung ohne Gemeinſchaft, ohne Vorausſetzung des Körpers nachweiſen könnteſt?

„Im angeſtrengten, tiefen Denken ſieht und hört man nicht,

Digitized by Google

wenn gleich Licht- und Schallwellen die körperlichen Organe berühren, ja man vergißt selbst Körperschmerzen.“ Aber man vergißt auch körperliche Schmerzen über Affecten und man hört auch nicht, wenn man in eine sinnliche Anschauung verloren ist, und sieht hinwiederum nicht, wenn man in Tönen schwelgt oder auch nur gespannt auf Etwas horcht. Daher schließen wir auch selbst absichtlich unsere Augen, um ungestörter zu hören. Im Hören, versteht sich im interessanten, ist oder will wenigstens der Mensch ganz und allein Ohr sein, im Sehen ganz und allein Auge, im Denken ganz und allein Kopf, wenn er nämlich ein ganzer, vollkommener Denker oder Rechner ist, denn nur ein Nepper wird über seinen Kopfrechnungen die Schmerzen des Podagras vergessen können. Freilich ist ein Unterschied zwischen dem ganz Auge oder Ohr und dem ganz Kopf Sein des Menschen; denn ich kann denken ohne zu sehen, ja selbst sehen zu können, aber ich kann nicht sehen, ohne an das, was ich sehe, zu denken, ohne es mit Aufmerksamkeit zu fixiren und zwar aus dem einfachen, selbst sinnlich wahrnehmbaren Grunde, weil die Sinneswerkzeuge nur Organe des Kopfes, ihre Nerven Ausläufer des Hirns sind, nur das Hirn oder der Verstand es ist, welcher sieht und hört, und daher, wenn dieser schon anderweitig oder in sich selbst beschäftigt ist, trotz des offenen Auges oder Ohres nichts gesehen und gehört wird. Aber trotzdem ist doch auch das in das Auge oder Ohr versenkte Hirn nicht fähig, zugleich in abstracto zu denken, d. h. mit abgezogenen, seis auch nur von eben diesen Sinnen abgezogenen Bildern und Gedanken sich zu beschäftigen; es ist in diesem Falle, wenn auch nur augenblicklich, nichts im Kopfe, außer was im Auge oder Ohr ist; die Verrichtung des Sehens oder Hörens hat alle andern Hirnverrichtungen unterdrückt. Als ich einst beim Anblick des Sternenhimmels plötzlich eines pracht-

Digitized by Google

vollen Meteors ansichtig wurde, wollte ich die in der Nebenstube Befindlichen zum Mitgenuß herbeirufen, aber ich konnte nicht rufen; ich war sprachlos. Was aber vom Sehen und Hören, das gilt auch von den übrigen Sinnen und Affecten. So empfindet der Mensch im Affecte des Zorns nicht die Schmerzen einer Verwundung, so wenig als der Krieger in der Hitze des Kampfes, aber wieder nur aus dem einfachen Grunde, weil der Spruch: man kann nicht zwei Herren zugleich dienen eben so in der Physiologie, als Moral Geltung hat. So wenig ich an zwei Orten zugleich sein kann, so wenig kann ich zugleich auf dem Tummelplatze der Leidenschaft oder im Schauspielhaus des Auges und im Studierzimmer des Hirns anwesend und thätig sein. Wo ich bin und was ich bin, da und das muß ich ganz, ungetheilt, mit Leib und Kopf oder Seele sein. Selbst zur Leibesöffnung gehört ein diesem Act entsprechender, also offener Kopf, wie freilich umgekehrt zum offenen Kopf ein offener Leib; selbst die niedrigste Leibesverrichtung geht nur viribus unitis von statten, erfordert Geistesgegenwart. Kein Wunder daher, „wenn während wichtiger Geistesbeschäftigungen das stärkste Purgirmittel seine Wirkung versagt."

Aber der Wille, um auf den schließlich noch einmal zurückzukommen, der ist doch unläugbar eine rein immaterielle Macht? „Die Wirkungen des freien Willens sind nicht nur von den Organwirkungen unabhängig, sondern sogar denselben entgegengesetzt. Denn eine gewisse Veränderung in den Organen bringt eine angenehme Empfindung und diese einen Trieb hervor. Der freie Wille aber widersetzt sich diesem Triebe." Aber er widersetzt sich diesem Triebe, diesem Organe nur durch einen andern Trieb und ein anderes Organ. „O die Esel, muß ich hier mit einem schon früher angeführten Arzte aus dem Zeitalter der Reformation ausrufen,

Digitized by Google

welche vom freien Willen handeln, ohne die Kräfte des Menſchen zu unterſcheiden, ohne die Funktionen der verſchiedenen Leibesglieder zu beachten, wodurch ſie allein unterſchieden werden können!" „Man kann ſelbſt durch feſten, kraftvollen Vorſatz nicht nur Krankheitsgefühle unterdrücken, ſondern zuweilen auch Krankheiten aus dem Wege räumen." Aber der kraftvolle Vorſatz, nicht zu erkranken oder zu geneſen, iſt ſelbſt ein Zeichen von Geſundheit, von einer noch unverletzt erhaltenen Körperkraft, die durch den Willensact nur aus ihrem latenten Zuſtande entbunden wird. Wer einem Triebe, d. h. dieſem oder jenem Gelüſte, einem Schmerz oder Uebel keinen körperlichen Widerſtand mehr entgegenſetzen kann, der hat auch nur noch fromme Seufzer in petto, aber keinen thatkräftigen Willen mehr zur Hand. Ein Wille, der keinen geſunden Nerven, keinen geſunden Blutstropfen, kurz keinen materiellen Fonds mehr im Hintergrunde hat, und doch aus Nichts eine materielle Heilung oder Wirkung überhaupt hervorbringen ſoll — iſt ſelbſt ein Unding. Ueberwinde auch nur Empfindungen, wenn du krank biſt. Tiſchbein erzählt von einem Freunde, der an Podagra und Chiragra furchtbare Schmerzen litt. „Wenn er auch nur eine Fliege gegen ſein Bett ſummen hörte, jammerte er ſchon, als wenn ihm die Gebeine zerſchmettert würden." Welch ein ſchreckliches Loos, wenn die geringſte Gehörerſchütterung wirkt wie eine grobmaterielle Knochenzerſchmetterung! Wie glücklich wäre der Menſch, wenn ſein Wille keine ſeinem Organismus immanente, ſondern transcendente, d. h. übernatürliche und überkörperliche, an keine Materie, folglich auch keine Materia medica gebundene Kraft wäre! Dann brauchte er ja nur zu wollen geſund zu ſein — und er wäre geſund.

Digitized by Google

15.

Kritik des Idealismus.

Der moderne philoſophiſche Spiritualismus, welcher ſich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihn in ſeiner Meinung vernichtenden Vorwurf, daß er Dogmatismus ſei, d. h. daß er von der ſinnlichen Welt als einer ausgemachten, objectiven Wahrheit ausgehe, dieſelbe als eine an ſich, d. h. ohne uns beſtehende Welt vorausſetze, während doch die Welt nur ein Product des Geiſtes ſei. „Du ſetzeſt, ſagt der claſſiſche Idealiſt Fichte, die Dinge als wirklich, als außer dir vorhanden, nur weil du ſiehſt, hörſt, fühlſt. Aber Sehen, Fühlen, Hören ſind nur Empfindungen, nur Affectionen von dir, nur Beſtimmungen deines Bewußtſeins, denn du ſiehſt nur, fühlſt nur, wenn du deines Sehens und Fühlens und deiner ſelbſt bewußt biſt. Du empfindeſt alſo nicht die Gegenſtände, ſondern nur die Empfindungen. In aller Wahrnehmung nimmſt du immer deinen eigenen Zuſtand wahr.“ Wie kommt denn nun aber nach dem Idealismus der Menſch dazu, daß er ſeine Empfindungen auf ein außer ihm Befindliches überträgt? Dadurch, daß er vermöge des ihm eingeborenen, in ſeinem Geiſte oder Weſen liegenden Geſetzes der Cauſalität oder des Satzes des Grundes ſeine Empfindungen als Folge oder Wirkung auffaßt, folglich ſich eine Urſache oder einen Grund derſelben denkt, vermöge der gleichfalls ihm eingeborenen, in ſeinem, nicht aber geiſtigen, ſondern ſinnlichen Weſen liegenden Anſchauungsform von Raum und Zeit dieſen Grund außer ſich ſetzt, außer ſich anſchaut oder vorſtellt. Dieſes als Grund ſeiner Empfindung Gedachte oder Erſchloſſene, in Raum und Zeit Verſetzte, als außer ihm Befindliches Vorgeſtellte oder Ange-

Digitized by Google

ſchaute iſt die gegenſtändliche Welt. Der Materialismus hat daher nach dem Idealismus zu ſeinem Ausgangspunkte einen ganz verkehrten Standpunkt, indem er das Abgeleitete, das Zweite zum Erſten macht, vom Object ſtatt vom Subject, vom Gegenſtande ſtatt vom Ich, welches doch das einzig Gewiſſe, ausgeht.

Ich ſtimme dem Idealismus darin bei, daß man vom Subject, vom Ich ausgehen müſſe, da ja ganz offenbar das Weſen der Welt, die und *wie* ſie für mich iſt, nur von meinem eigenen Weſen, meiner eigenen Faſſungskraft und Beſchaffenheit überhaupt abhängt, die Welt alſo, *wie* ſie mir Gegenſtand, unbeſchadet ihrer Selbſtändigkeit, nur mein vergegenſtändlichtes Selbſt iſt; aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealiſt ausgeht, das Ich, welches die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge aufhebt, ſelbſt keine Exiſtenz hat, nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich iſt. Das wirkliche Ich iſt nur das Ich, dem ein Du gegenüberſteht, und das ſelbſt einem andern Ich gegenüber Du, Object iſt; aber für das idealiſtiſche Ich exiſtirt, wie kein Object überhaupt, ſo auch kein Du. „Ich bin nicht die Seele, ſondern der Menſch," ſagt ſchon ein griechiſcher Philoſoph in den Fragmenten der verlorenen Bücher Plutarchs. „Ich denke," aber ich, dieſer Menſch, nicht „das Ich oder die Ichheit, die Intelligenz überhaupt." Ich bin weſentlich Individuum. „Ich iſt allgemein, iſt Jeder," aber Jeder iſt Individuum. Wenn ich unter dem „Ich denke" nicht mich, dieſes Individuum, verſtehen ſoll, ſo fällt das Denken ganz außer die Sphäre der Gewißheit, womit ich mir überhaupt Etwas, was ich thue oder leide, zuſchreibe, ſo bleibt mir nur ein unbeſtimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Ich iſt nur eine ſprachliche Ellipſe, die blos der Kürze halber ausläßt, was ſich von ſelbſt verſteht, nämlich Ich: dieſes Individuum, das hier

Digitized by Google

denkt, hier in dieſem Leibe, insbeſondere dieſem Kopfe außerhalb dem deinigen denkt. Es heißt nicht nur: „hier iſt Rhodus, hier tanze," es heißt auch: hier iſt Athen, hier denke. Ich bin nicht nur ein außer dem Andern ſeiendes Weſen, ich denke auch nur als ein außer dem Andern denkendes Weſen. Der Raum iſt, wie die Zeit, eine „Anſchauungsform," aber nur, weil er meine Seins- und Weſensform, weil ich ein an ſich ſelbſt räumliches und zeitliches Weſen bin und nur als ein ſolches empfinde, anſchaue, denke. Was weiß ein an ſich unräumliches und unzeitliches Weſen oder Ding von Zeit und Raum? Ich ſetze nur ein Object, ein Du außer mich, weil an und für ſich mein Ich, mein Denken ein Du, ein Object überhaupt vorausſetzt. Ich bin und denke, ja empfinde nur als „Subject — Object," aber nicht in dem identiſchen, oder, um Kant'ſche Ausdrücke zu gebrauchen, analytiſchen Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenſtand, der Gedachte, Derſelbe bin, ſondern in dem Sinne, in welchem der Mann, das Weib ein ſynthetiſcher Begriff iſt; denn ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühle oder Begriffe meiner ſelbſt zugleich den Begriff von einem andern, unterſchiedenen, aber gleichwohl mir entſprechenden Weſen zu verknüpfen. Wenn ich daher zuerſt von der Gegenſtändlichkeit abſtrahire und dann frage: wie komme ich denn zur Annahme eines Gegenſtandes außer mir? ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn Ich als Mann zuerſt vom Weibe abſtrahire, es hinwegphiloſophire, und dann frage, wie komme ich denn zur Annahme eines andern Geſchlechts, eines weiblichen Weſens außer mir? Gewiß eine ſonderbare Frage, denn ich bin ja nur Mann, weil ein Weib iſt, bin nicht nur „a posteriori," bin „a priori," vom erſten und letzten Grund meines Daſeins aus, bin weſentlich ein mich auf

Digitized by Google

ein anderes Weſen außer mir beziehendes Weſen, bin Nichts ohne dieſe Beziehung. Und ich denke nur vermittelſt meines Verſtandes als Grund meiner Geſchlechtsempfindung ein Weſen andern Geſchlechts außer mir, weil an und für ſich ſchon von Natur aus, unbewußt, vor dem Verſtande mein Weſen als Grund ſeines Daſeins ein anderes Weſen vorausſetzt. Mein verſtändiges Außermichſetzen iſt nur eine Folge dieſer phyſikaliſchen Vorausſetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewußtſein, was ich ohne Denken ſchon bin: kein grundloſes, ſondern ein auf Anderes gegründetes Weſen.

Aber was hat denn ums Himmels Willen der profane Geſchlechtsunterſchied mit dem heiligen Geiſte, mit dem abſoluten Ich zu ſchaffen? Mit dieſem freilich nichts, denn in dem abſoluten, d. h. abſtracten Ich abſtrahire ich von allen Unterſchieden, folglich auch vom Geſchlechtsunterſchiede, wohl aber mit dem wirklichen, dem exiſtirenden Ich. Das wirkliche Ich iſt nur weibliches oder männliches Ich, kein geſchlechtsloſes Das, denn der Geſchlechtsunterſchied iſt nicht nur auf die Geſchlechtstheile beſchränkt — nur in dieſem Falle wäre ich berechtigt, von ihm zu abſtrahiren — er iſt ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterſchied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und ich bin daher vollkommen berechtigt, die Frage: iſt die Welt nur eine Vorſtellung und Empfindung von mir oder auch eine Exiſtenz außer mir? mit der Frage: iſt das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Weſen außer mir? auf gleichen Fuß zu ſtellen.

Aber ums Himmels willen, wird abermals der Idealiſt entſetzt ausrufen, wie kann man das keuſche, reine Object der Speculation mit einem Gegenſtand der Begierde, der Luſt, der Liebe

Digitized by Google

zuſammenſtellen? Warum denn nicht? Iſt denn nicht auch das Licht ein Gegenſtand der Begierde und Luſt für das Auge, das Taſtbare nicht auch ein Gegenſtand der Luſt und Begierde für das Taſtvermögen? Machen wir denn die Hand nur zur „reizenden Gefährtin ſüßer Schmeicheleien" gegen das andere Geſchlecht? Streicheln wir nicht auch Thiere, Hunde, Katzen, Pferde und ſelbſt lebloſe Dinge außer uns mit Vergnügen? Will das Kind nicht haben, was es ſieht? Iſt ihm der Gegenſtand des idealiſtiſchen Auges nicht alſo zugleich ein Gegenſtand der realiſtiſchen oder materialiſtiſchen Habſucht?

Das eben iſt der Grundmangel des Idealismus, daß er die Frage von der Objectivität oder Subjectivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretiſchen Standpunkte aus ſich ſtellt und löſt, während doch die Welt urſprünglich, zuerſt, nur weil ſie ein Object des Wollens, des ſein und haben Wollens iſt, Object des Verſtandes iſt. Wie richtig ſieht dagegen in dieſer Beziehung der religiöſe Menſch, welcher die Wirklichkeit und Gegenſtändlichkeit der Welt nicht vom Verſtande, ſondern vom Willen, von der Liebe Gottes ableitet! In der That, nicht der Verſtand, nur die Liebe iſt es, welche Weſen außer ſich ſetzt, und zwar nicht nur der Vorſtellung nach, ſondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geſchlechtsliebe ſinnfällig beweiſt. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, ſo ſterbe ich." Kinder exiſtiren nun allerdings zunächſt nur „inner- oder unterhalb der Haut" der Mutter, aber der weſentliche Sinn und Trieb, das eigentliche Ziel und Object dieſer verzwickten Exiſtenz iſt das directe Gegentheil der Schoppenhaueriſchen Philoſophie — iſt die Exiſtenz außer der Haut. Aber nicht weniger energiſch und deutlich, als die Sprache der Geſchlechtsliebe, iſt die Sprache der Selbſtliebe. „Schaffe mir Licht, wo nicht, ſo ſterbe ich," ſagt die Selbſtliebe

Digitized by Google

des Sehnerven, ſchaffe mir Waſſer, ſchaffe mir Nahrung, wo nicht, ſo ſterbe ich, ſagt die durſtige und hungrige Selbſtliebe.

Warum ſtreckt denn die Katze ihre Krallen, ſtatt nach der Maus, nicht lieber nach ihren eigenen Augen aus, wenn die Maus, die ſie ſieht, nur in ihren Augen exiſtirt, nur eine Affection ihres Sehnerven iſt? Weil ſie nicht den Idealiſten zu Liebe, ſich ſelbſt aber zum Leide verhungern will, weil ſie ohne die Exiſtenz der Maus, des Objects die Leerheit und Nichtigkeit der eigenen Exiſtenz fühlt, weil ſie eben deßwegen außer den ſubjectiven, den empfindenden Organen nichtempfindende, objective Organe, Bewegungsnerven, Knochen und Muskeln hat, um die unerträgliche Hohlheit der gegenſtand- und inhaltsloſen Ichheit überwinden, der Wahrheit der Objectivität inne und habhaft werden zu können.

„Tödtet denn aber nicht die Katze die Maus? Verhält ſich nicht der Wille überhaupt nur negativ, vernichtend gegen das Object? Haben nicht die Idealiſten gerade dieſes Verhalten zum Ausgangspunkte ihres Beweiſes von der Nichtigkeit des Objects genommen?“ Wohl tödtet die Katze die Maus; aber ſie tödtet nur einige, nicht alle Mäuſe, weil ſie mit der Aufhebung aller für ſie genießbaren thieriſchen Objecte ſich ſelbſt aufhöbe, weil ſie, um ſelbſt leben zu können, Anderes muß leben laſſen. Doch abgeſehen davon, daß der Muthwille des Subjects an der maſſenhaften Ausbreitung des Objects die Schranke ſeiner Zerſtörungswuth findet — iſt die Macht der Begierde, mit der ich den Gegenſtand mir aneigne und verzehre, nicht zugleich ein Ausdruck von der Macht deſſelben über mich, meiner Abhängigkeit von ihm, nicht ein Ausdruck davon, daß er für mich ein unentbehrlicher und weſentlicher iſt, daß ich nur durch ihn lebe und beſtehe, daß ich alſo zu ihm als einem Object meiner Selbſtliebe nicht nur in

Digitized by Google

einem negativen, ſondern auch poſitiven, nicht nur herriſchen, ſondern auch unterthänigen, mich zu Dank verpflichtenden Verhältniß ſtehe. Wir können nicht eſſen, was wir verabſcheuen, aus demſelben Grunde, aus welchem wir uns mit einem abſcheulichen Weſen nicht begatten können, weil auch das Eſſen eine Begattung, eine fleiſchliche Vermiſchung iſt, weil nicht nur der Gegenſtand des Geſchlechtstriebes, ſondern auch der des Selbſterhaltungstriebes, wenn auch nur mittelbar, Fleiſch von unſerm Fleiſch und Gebein von unſerm Gebein iſt; daher auch nur die Weſen ſich geſchlechtlich vereinigen, die im Geſchmack der Speiſe einig ſind, nicht de gustibus mit einander ſtreiten, ſondern friedlich von derſelben Fauna oder derſelben Flora ſich nähren. Wir können nicht genießen, wenigſtens nicht verdauen, was ſchlechterdings unſerer Natur widerſpricht, kein Gift zu uns nehmen, ohne von ihm vergiftet, vernichtet zu werden, zum deutlichen Beweiſe, daß das Subject das Weſen des Objects zur Schranke ſeines Willens hat, daß Alles was wir über das Object vermögen, eben ſo ſehr im Vermögen des Objects, als in unſerm eigenen liegt, daß wir nur verdauen kraft der „Negativität" unſeres Magens oder Willens, was poſitiv, kraft ſeiner eigenen Naturbeſchaffenheit verdaulich iſt, nur alſo eſſen, was eßbar, nur ſehen, was ſichtbar, nur taſten, was taſtbar, daß folglich das ſchlechthin ſogenannte Object eben ſo gut Object — Subject, als das ſchlechthin ſogenannte Subject weſentlich und unabſonderlich Subject — Object, d. h. das Ich Du — Ich, der Menſch Welt- oder Naturmenſch, gleichwie die Katze weſentlich Mauskatze, die Raupe, die von der Wolfmilchsſtaude lebt, Wolfmilchsraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus iſt und heißt. Die Frage, wie der Menſch oder das Ich, welches ſchon in ſeinem Begriffe oder Weſen das Daſein

Digitized by Google

einer Welt oder eines Dus außer ſich in ſich ſchließt, zur Vorſtellung oder Annahme eines ſolchen Außerſich kommt, iſt daher die Frage der Mauskatze, wie ſie zur Annahme einer Maus, die Frage der Blattlaus, wie ſie zur Annahme eines Blattes außer ihr komme.

Allerdings weiß und behauptet auch der Idealismus — wie ſollte er ſich einer ſo ſinnfälligen Wahrheit verſchließen können? — daß ohne Object kein Subject, ohne Du kein Ich iſt; aber dieſer Standpunkt, wo es ein Ich und Du gibt, iſt ihm nur der empiriſche, nicht der transcendentale, d. h. wahre, nicht der erſte und urſprüngliche, ſondern ein untergeordneter, abgeleiteter, ein für das Ich an ſich aufgehobener, ein nur für das Leben, aber nicht für die Speculation giltiger Standpunkt. Allein eine Speculation, die mit dem Leben in Widerſpruch ſteht, die den Standpunkt des Todes, der vom Leibe geſchiedenen Seele zum Standpunkt der Wahrheit macht, iſt ſelbſt eine todte und falſche Speculation — eine Philoſophie, welche der Menſch ſchon mit dem erſten Lebenshauche und Schrei außer Mutterleib zum Tode verurtheilt; denn mit demſelben Schrei, womit er ſein Daſein verkündigt, kündigt auch zugleich der Menſch, wenn auch unbewußt, das Daſein einer von ihm unterſchiedenen Welt an. Wie kann denn ein Weſen überhaupt ſeine Empfindung äußern, wenn kein Aeußeres, wie ſie vergegenſtändlichen, zur Empfindung eines andern Weſens machen, wenn nichts Anderes, nichts Gegenſtändliches exiſtirt? Wenn die Empfindung ein in ſich verſchloſſenes, carthäuſeriſches, gnoſtiſches, buddhiſtiſch nihiliſtiſches Weſen wäre, ſo wäre es allerdings unmöglich, ja unſinnig, von ihr aus zu einem Object, einem Etwas außer ihr einen Uebergang finden zu wollen; aber die Empfindung iſt das gerade Gegentheil der asectiſchen Philoſophie: außer ſich vor Wonne oder Schmerz,

Digitized by Google

leut- und redſelig, lebensluſtig, genußſüchtig, d. h. objectſüchtig, denn ohne Object kein Genuß.

„Die Empfindung jeder Art, ſagt Schoppenhauer, ein übrigens ſelbſt von der „Epidemie" des Materialismus angeſteckter Idealiſt, bleibt auf das Gebiet innerhalb der Haut beſchränkt, kann alſo ſelbſt nie etwas enthalten, das jenſeits dieſer Haut, alſo außer uns läge." Das Object iſt aber für uns nicht nur Gegenſtand der Empfindung, es iſt auch die Grundlage, die Bedingung, die Vorausſetzung der Empfindung; wir haben innerhalb der Haut eine objective Welt, und nur dieſe iſt der Grund, daß wir eine ihr entſprechende außer unſre Haut hinausſetzen. Wir empfinden „innerhalb der Haut" — aber innerhalb einer Haut, welche porös iſt und zwar der Art, daß auf der geſammten Oberfläche eines erwachſenen Mannes nicht weniger als ungefähr ſieben Millionen Poren, d. h. Oeffnungen, Ausgänge ins Jenſeits der Haut ſich befinden. Sage: ſieben Millionen Poren in der Haut, durch welche wir athmen, und dazu noch unterhalb der Haut in einem beſondern, nur zum Athmen beſtimmten Organ, der Lunge, nicht weniger als ſechshundert Millionen lufterfüllte Zellen! Was iſt aber das Athmen? nichts als eine fleiſchliche Vermiſchung unſeres Blutes mit der äußern Atmoſphäre, eine Begattung insbeſondere mit dem Sauerſtoff der Luft. Die Lunge iſt aber kein Empfindungsorgan, die Luft, die wir durch Haut und Lunge einathmen, keine Affection unſerer Nerven, keine Empfindung oder Vorſtellung von uns; wir nehmen die wirkliche Luft in uns auf, ſo wie ſie iſt, auf materielle, objective, chemiſche Weiſe; wir athmen, ehe wir ſehen, hören, taſten, riechen, ſchmecken; wir athmen, weil wir ohne Luft nicht leben, nicht empfinden können. Ohne Athmen iſt kein Sauerſtoff, wenigſtens für uns und in uns, ohne Sauerſtoff kein Feuer, keine

Digitized by Google

Wärme, ohne Wärme keine Empfindung, keine Begeiſterung. Die Glut der Empfindung, der Begeiſterung — wir empfinden ja nur im Zuſtande nervöſer Aufregung — iſt keine poetiſche Phraſe, ſondern ſinnfällige, ſelbſt mit dem Thermometer nachweisbare Wahrheit. Faſt alle Sprachen und Denker des Alterthums identificiren ſogar geradezu Seele, Geiſt, Lebensprincip mit Luft, Aether (feinſter, oberſter Luft), Wärme, Feuer.

Luft iſt das erſte Empfindungs- und Lebensbedürfniß; wir leben von der Luft, aber nicht allein, ſondern noch unzähligen andern Dingen und Stoffen; wir athmen nicht nur, wir eſſen und trinken auch. Was wir trinken, was wir eſſen, das müſſen wir auch ſehen, hören, fühlen, riechen, ſchmecken, aber wir bleiben nicht bei dieſem nur ſentimentalen Verhältniſſe ſtehen; wir zerkauen und zermalmen es mit unſern unäſthetiſchen Zähnen, nicht um es nur zu ſchmecken — der Geſchmack, wie die andern Sinnesempfindungen, iſt hier nur Mittel — ſondern um es uns förmlich einzuverleiben, in Fleiſch und Blut zu verwandeln, ſein Weſen zu unſerm Weſen zu machen. Mit Weſen derſelben Gattung, aber andern Geſchlechts zeugen wir uns gleiche Weſen außer uns, mit Weſen anderer Gattung, mit denen wir uns nur vermittelſt unſerer Eßorgane vermiſchen, zeugen wir uns ſelbſt. Der Zeugungsproceß ſowohl in letzterem, als erſterem Sinne iſt aber die wahre, wirkliche, ſinnlich begründete, nicht transcendente, nicht phantaſtiſche Identität von Subject und Object. Was iſt der Hunger, was der Durſt anders als das Leibnitziſche, aber von Leibnitz nur gedachte, nicht in ſeiner Wahrheit und Wirklichkeit erkannte und nachgewieſene Vinculum substantiale, weſentliche Band zwiſchen den Durſt und Hunger empfindenden oder leidenden Weſen und andern dieſer Empfindung entſprechenden, dieſes Leiden heilenden Weſen? Wie abgeſchmackt, der Empfindung das

Digitized by Google

Evangelium, die Verkündung eines objectiven Heilandes abzusprechen — zu behaupten, daß sie nichts Gegenständliches beweise, nichts Gegenständliches enthalte! Ist denn die Empfindung des Hungers, des Durstes eine leere, gegenstandlose? Ist der Durst etwas anderes, als empfundener Wassermangel? „Ich empfinde nur mich selbst," sagt der Idealist. Ja wohl empfinde ich mich, auch wenn ich Durst empfinde, aber als ein ohne Wasser höchst mangelhaftes, unglückliches, elendes Ich, also als ein wasserbedürftiges, die Nothwendigkeit des Wassers, wenn auch nur für mich, empfindendes und beweisendes Wesen. Meine Empfindung ist subjectiv, aber ihr Grund ein objectiver. Ich empfinde Durst, weil das Wasser außer mir ein wesentlicher Bestandtheil in und von mir — Grund selbst oder Bedingung meiner Existenz und Empfindung selber ist — ich sage Grund oder Bedingung, weil das Wasser nicht der einzige, der zureichende, sondern nur einer unter vielen andern, Bedingung, wenigstens Lebensbedingung, aber nichts anderes als solch ein Grund ist. Ohne Wasser also keine Empfindung, am wenigsten eine Empfindung von Wasserbedürfniß — denn wenn kein Wasser überhaupt ist, ist auch kein Durst — am allerwenigsten Empfindung des Wohlseins. Wohlsein ist aber nichts anderes als Identität, Einigkeit von Subject und Object, darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, weil hier diese Einheit unterbrochen ist, weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin. Warum aber nur ein halber Mensch? Weil das, was ich esse, was ich trinke, selbst mein Alter Ego, mein anderes Geschlecht, meines Wesens ist, wie ich umgekehrt seines Wesens bin. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandtheil des Blutes menschliches Wasser, menschliches Wesen, wie und weil der Mensch

Digitized by Google

ſelbſt ein wenigſtens theilweiſes Waſſergeſchöpf, wäſſerigen Blutes und Weſens iſt. Eſſen und Trinken iſt die alltägliche, deßwegen nicht bewunderte, ja mißachtete Incarnation, Menſchwerdung der Natur, aber ſie wird nur Menſch in Folge der Identität von Subject und Object, die ſich uns im Gefühle des Wohlſeins offenbart. Warum würzt der Menſch ſeine Speiſen mit Salz? weil ſie ihm ohne Salz nicht wohlſchmecken und wohl bekommen. Warum aber nicht? in letzter Inſtanz geurtheilt, weil das Salz auch ein nothwendiger, zum Wohlſein, d. h. zum wahren, geſunden, normalen Sein unentbehrlicher Beſtandtheil unſeres Blutes iſt. Was hat alſo den Menſchen beſtimmt, Salz zu ſich zu nehmen, was iſt das Band, das Vinculum substantiale zwiſchen dem uns nothwendigen Salz und dem wirklichen Salze außer uns, das Verbindende alſo zwiſchen Subject und Object? Die Empfindung des Unwohlſeins ohne Salz — die Empfindung, ſage ich, nicht der Inſtinkt; denn mit dieſem Wort bezeichnen wir nur das unbekannte und verkannte Weſen der Empfindung.

Alſo ums Eſſen und Trinken handelt es ſich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt? ruft entrüſtet der Idealiſt aus. Welche Gemeinheit! Welcher Verſtoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philoſophie eben ſo, wie auf der Kanzel der Theologie über den Materialismus in wiſſenſchaftlichem Sinne aus allen Leibeskräften zu ſchimpfen, dafür aber an table d'hôte von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinſten Sinne zu huldigen! Es handelt ſich hier nur von der Sinnenempfindung, vom Fühlen, Hören, Sehen, und daß dieſe Empfindungen, wie ihre Gegenſtände, wie der Schall, das Licht nur ſubjectiv, nur Nerven- oder Hirnaffectionen ſind, das behaupten und beweiſen nicht nur die philoſophiſchen, ſondern auch die modernen phyſiologiſchen Idealiſten. „Es

Digitized by Google

iſt ganz gleichgültig, ſagt z. B. Joh. Müller in ſeiner Schrift: „Zur vergleichenden Phyſiologie des Geſichtsſinnes," von welcher Art die Reize auf den Sinn wirken; ihre Wirkung iſt immer in den Energieen des Sinnes. Druck, Erſchütterung, Friction, Kälte und Wärme, der galvaniſche und elektriſche Gegenſatz, chemiſche Reagentien, die Pulſe des eigenen Körpers, die Entzündung der Netzhaut, die Sympathieen endlich des Auges mit andern Theilen des Körpers, kurz alle nur denkbaren Reize, welche in was immer für einer Form auf die Sehſinnſubſtanz zu wirken vermögen, wirken auf dieſe nur ſo, daß ſie ihre Dynamis, die Empfindung des Dunkeln, welche ſie auch ohne Reiz hat, zu ihren Energieen, zur Empfindung des Lichten und des Farbigen treiben." „Dasjenige, was, wenn es nach den Geſetzen ſeiner Bewegung durch durchſichtige Medien auf der Netzhaut Unterſchiede der Affection in den Energieen des Sehſinns ſetzt, Licht genannt wird, iſt alſo nicht der erſte und vornehmſte Impuls zur Erzeugung der Empfindung des Lichtes und der Farbe, ſondern unter vielen andern, welche das Gemeinſame haben, daß ſie in dem Auge ein von ihnen ſelbſt Unterſchiedenes, dem Sinn ſelbſt Angehöriges, Lichtempfindung wecken, der gewöhnlichſte!" Wirklich nur der gewöhnlichſte, nicht der erſte, normale, maßgebende, über alle andern Lichterſcheinungen entſcheidende? Wie verträgt ſich dieſer Gedanke mit geſunden Sinnen? Der Sehſinn iſt nur für das Licht empfänglich, für das Licht von der Natur prädeſtinirt; das Licht iſt ſein Eins und Alles; für ihn exiſtirt nur Licht, darum iſt alles Andere für ihn auch nur Licht, oder er nimmt jeden Eindruck auf ſich, welcher Art er auch ſei, als Lichterſcheinung auf; aber eben deßwegen hat die phantaſtiſche oder überhaupt ſubjective Lichtempfindung nicht gleiche Bedeutung mit der objectiven, jene iſt eine dieſer untergeordnete, von ihr abzuleitende. Wie kann ich eine ohne äußeres Licht entſtan-

Digitized by Google

dene Sehsinnaffection als feurigen Kreis, als Funken oder Flammen wahrnehmen und bestimmen, wenn ich nicht schon unter dem Beistand des göttlichen Lichtes in natura Feuer, Funken und Flammen gesehen habe?[8]) Wie also die subjectiven Lichterscheinungen, die ich selbst ohne Auge habe, mit denen auf gleiche Linie stellen, die ich nur durch das Auge, das ausdrückliche, das offenbare, das objective Lichtorgan habe? Licht ohne Auge oder was eins ist, ohne äußeres Licht ist ein Licht, das nicht leuchtet und erleuchtet, das nur ich, aber kein Anderer wahrnimmt, mit dem ich selbst nichts sehe und wahrnehme. Also ist dieses subjective, dieses nichtsnutzige, dieses äffische Licht himmelweit verschieden von dem wahren, dem allgemeinen Lichte, worin nicht nur Ich, sondern zugleich auch der Andere sieht, worin ich nicht nur sehe, sondern auch gesehen werde, nicht nur Subject, sondern auch Object des Sehens bin.

Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterschieden und doch unzertrennlich verbunden, ist das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philosophie und Physiologie. Der Unterschied zwischen Ich und Du ist der Unterschied zwischen phantastischem und wirklichem Licht. Nervenlicht ohne Sonnenlicht ist so viel als ein Ich ohne Du, ein Weib ohne Mann oder umgekehrt. Die subjective Lichtempfindung der objectiven gleichsetzen, heißt die Pollution mit der Zeugung identificiren. Ich empfinde Geschlechtsreize auch ohne das andere Geschlecht auf Einwirkung der verschiedensten Ursachen, aber gleichwohl beziehen doch alle diese Reize auch ohne Anwesenheit und Berührung des andern Geschlechts sich nur auf dasselbe; so lange wenigstens der Mensch gesund, nicht lasterhaften oder krankhaften Neigungen verfallen ist, wird er jeden Geschlechtsreiz nur unter der Form, unter der Vorstellung des andern Geschlechts empfinden. Keine Empfindung

Digitized by Google

ist subjectiver, als die geschlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energischer die Nothwendigkeit und das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes, denn jeder einseitige geschlechtliche Reiz ist ja eigentlich nur ein das andere Geschlecht vertretender, nur ein kryptogamischer Reiz. Warum soll es nicht dieselbe oder doch eine ähnliche Bewandtniß mit den einseitigen Lichtempfindungen haben? Wenn der geschlechtlich Erregte auch andere, neutrale, geschlechtslose Reize, selbst einen bloßen Händedruck als Geschlechtsreiz empfindet, warum soll nicht auch der lichtbedürftige, lichtbegierige Sehnerv oder überhaupt Sehsinn einen mechanischen Druck oder sonstigen Eindruck als Licht empfinden, d. h. jedem abnormen Eingriff gegenüber seine normale Naturbestimmung, seine Lichtbestimmung zu augenfälliger Erscheinung bringen? Desperater Durst macht selbst den eigenen Urin zu einem Getränke. Wer sollte aber deßwegen dieses selbstfabricirte, von unsern Nieren ausgeschiedene Wasser mit dem Quellwasser der Natur außer uns auf gleichen Fuß stellen — schließen, daß das Wasser nur der gewöhnlichste, nicht der normale, naturgemäße Gegenstand unseres Durstes, d. h. unseres Wasserbedürfnisses ist.

Doch auch zugegeben, daß das Licht nur eine „Energie," ein Product oder Fabricat des Sehsinns sei, so ist doch sogleich die Einschränkung nothwendig, daß dies eben nur von dem Lichte gilt, welches und wie es Gegenstand des Sehsinns für sich allein ist, denn das Licht existirt für uns auch noch auf andere Weise, es ist außer dem Auge auch Object des Gefühls — blendendes Licht z. B. schmerzt — Object der Empfindung unseres Wohlseins, unseres Gesundheits-, unseres Glückseligkeitstriebes. Nur im Lichte hauchen die Pflanzen unsere Lebensluft, den Sauerstoff aus; Licht beschleunigt den Blutlauf, befördert den Stoffwechsel; Mangel an Licht, „dunkle Wohnungen machen bleichsüchtig und

Digitized by Google

gedunſen" (Moleſchott: Licht und Leben). Ohne Licht kein Leben, kein Sein, geſchweige geſundes und glückliches Sein, wenigſtens für uns. Darum ſteht auch das Sehorgan ſelbſt in Verbindung mit Gefühlsnerven und Bewegungsorganen, womit wir nach Bedarf und Befund unſeres Willens, d. h. unſeres Glückſeligkeitstriebes das Auge öffnen und ſchließen können, um in erſterem Falle das Licht in unſere Haut hinein, im andern Falle aber außer unſere Haut, wenigſtens unſere Netzhaut hinaus zu ſetzen und ſo zu beweiſen, daß das Licht, wenn es auch für den Sehſinn nur in ihm ſelbſt exiſtirt, ſo daß er als Judex in propria causa dreiſt behaupten darf: la lumière c'est moi, doch für andere unparteiiſche Organe und Sinne auch eine Exiſtenz außer dem Sehſinne hat. Hat man doch ſelbſt aus chemiſchen Wirkungen erſchloſſen, daß es unſichtbare Lichtſtrahlen gibt, Lichtſtrahlen, die nicht mehr als ſolche empfunden werden, weil ſie jenſeits der Gränzen der rothen und violetten liegen[9]).

Digitized by Google

Anmerkungen und Belegstellen.

1) Gewisse Indianer essen die Läuse. Auf die Frage, warum er sie äße, antwortete ein Indianer: „weil sie ihn bissen und es seinem Rachegefühl wohlthäte, sie wieder zu beißen.“ P. Kane, Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas. 1862. S. 86.

2) „Durch ihren eigenen Muthwillen, heißt es ausdrücklich in dem bekannten Theatrum Diabolorum von 1569, haben sich die Teufel“ — die Urheber vom Sündenfall des Menschen — „von dem höchsten und einigen Gut abgewandt“ u. s. w. Und dieser teuflische Muthwille ist die Grundlage der rechtgläubigen Theologie.

3) Die moralische Heilkraft des Ortswechsels hat übrigens schon der heilige Isidor, ein spanischer Bischof im siebenten Jahrhundert, erkannt und angepriesen. Er sagt in seinen Gedanken vom höchsten Gute (l. 2. c. 10. §. 7): „Der Ortswechsel hat für die Bekehrten bisweilen die Wirksamkeit eines Seelenheilmittels, denn insgemein ändert sich mit der Ortsveränderung auch die Stimmung des Geistes“ u. s. w.

4) Wie sehr der Spiritualist gerade da die Wahrheit der Sinne bejaht, wo er sie verneint oder zu verneinen glaubt, wie er in die un- und übersinnliche Seele stets den sinnlichen Menschen einschmuggelt, das zeigt sich unter Anderm auch in dem Verhältniß, in welchem er die Seele zum Leibe denkt. Er denkt sich nämlich den Leib als ein Werkzeug, als ein Instrument, die Seele als einen Künstler; er denkt sich also die Seele unter und in demselben Verhältniß zu ihrem Leibe, in welchem der Mensch vermittelst seines Leibes, seiner Sinne und Hände zu den Dingen außer ihm steht, und findet es daher natürlich eben so ungereimt, als unbegreiflich, wie man Leib und Seele identificiren könne. „Der Orgelspieler hängt von seinem Instrument ab, er kann nicht darauf spielen, wenn es nicht die gehörige Beschaffenheit hat, soll aber deßwegen der Orgelspieler und die Orgel für *ein* Ding gelten?“ ruft trium-

Digitized by Google

phirend Antilucretius aus, ohne zu bedenken, daß er mit diesem ungereimten Gleichniß nur beweist, daß der Spiritualismus ein phantastischer und verrückter Materialismus ist.

5) Dasselbe, wahrscheinlich selbst aus Malebranche geschöpft, sagt Fenelon in seinem Traité de l'existence de Dieu ed. par M. Danton. Paris 1860. (II P. ch. 5): „da das unendliche Wesen nicht auf irgend eine Art des Wesens eingeschränkt sein kann, so folgt, daß Gott nicht mehr Geist als Körper, nicht mehr Körper als Geist, daß er eigentlich zu reden weder das Eine oder das Andere ist.“ Und vorher: „Er hat das ganze Wesen des Körpers, ohne auf den Körper beschränkt zu sein, das ganze Wesen des Geistes, ohne auf den Geist beschränkt zu sein. Er ist so ganz Wesen, daß er das ganze Wesen jedes seiner Geschöpfe hat, aber mit Weglassung der Gränze, die es einschränkt“ — eine Stelle, die in den frühern Ausgaben geschwächt und entstellt wurde, um den frommen Mann nicht in den Verdacht des Pantheismus fallen zu lassen. Aber er corrigirt sich ja selbst gleich darauf, wenn er sagt: „Warum sagt denn die heilige Schrift, daß Gott ein Geist ist? Um den plumpen Menschen begreiflich zu machen, daß Gott unkörperlich und kein durch die materielle Natur beschränktes Wesen, daß er ferner verständig (intelligent) ist, wie die Geister, und daß er in sich alles Positive, d. h. alle Vollkommenheit des Gedankens, ohne dessen Schranken hat.“ Aber alle diese Schranken laufen zuletzt nur auf die Sinnlichkeit oder Materie, nur auf den Körper hinaus: der Mensch ist ein endlicher, d. h. durch den Körper beschränkter Geist, Gott aber der unendliche, d. h. von den Schranken des Körpers befreite Geist. So wird z. B. von Gott die Successiön der Gedanken verneint. Warum ist denn aber das menschliche Denken ein successives? weil es ein materieller Vorgang ist, weil jeder Gedanke nothwendig mit irgend einer Bewegung oder Veränderung der Bestandtheile des Denkorgans, des Hirns verbunden ist, keine Bewegung, keine Veränderung aber ohne Zeit stattfindet. Was man jetzt als die größte Erniedrigung des menschlichen Geistes mit Schimpfworten bezeichnet — das Bestreben nämlich, das Denken als eine materielle Thätigkeit zu begreifen, das wird man einst bei größeren Fortschritten auf diesem dunkeln Gebiete als den höchsten Triumph des menschlichen Geistes feiern — so gewiß feiern, als man jetzt die ehemals auch das „sittliche und religiöse Gefühl“ entrüstende Herabsetzung der Gestirne aus himmlischen, überirdischen Wesen zu irdischen Körpern als einen solchen feiert.

6) „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerstand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeschichte des Menschen und des innern Baues seines Körpers. Umsonst hatte der über die Vorurtheile seiner Zeit erhabene Kaiser Friedrich II. seinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung häufige Leichen-

Digitized by Google

öffnungen empfohlen. Die Kirche widersetzte sich jedem Versuch der Art und noch Bonifacius VIII. untersagte (c. 1300) unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette." (Eichhorn, Geschichte der Literatur II. B. S. 435). „Vor Vesalius bestand die Anatomie noch so wenig, daß Karl V. (bei dem Vesalius Leibarzt war) den Theologen zu Salamanca die Gewissensfrage vorlegte, ob es nicht auf jeden Fall gottlos sei, einen menschlichen Körper zu zergliedern." (Ebend. 3. B. 1. Abth. S. 897.) Welche Gewissenhaftigkeit und Zärtlichkeit gegen die menschlichen Leichname, während man sich doch kein Gewissen daraus machte, die lebendigen Menschen zu zerstücken und zu verbrennen!

7) Schon Cardanus bemerkt in seiner Schrift de Subtilitate (lib. 14 de anima et intell.): „es ist nothwendig, daß der Körper in Gemüthsbewegungen leidet, weil sie nicht ohne den Körper stattfinden." — Es sei hier auch zugleich bemerkt, daß die angeführten Beispiele von der Macht der Seele über den Leib theils aus der schon erwähnten Schrift Zimmermanns von der Erfahrung in der Arzneikunst, theils aus Moritz's Magazin zur Erfahrungsseelenkunde geschöpft sind.

8) Wenn wirklich Blindgeborene oder in den ersten Tagen ihres Lebens Erblindete, also jenen gleich zu Achtende angeben, daß sie Traumgestalten sehen, so ist doch gewiß, ehe man daraus auf innerliche phantastische Gesichtserscheinungen der Blinden schließt, die Frage erlaubt, ob nicht diese Angaben den Suggestivfragen der Sehenden ihre Entstehung verdanken? Weiß der Blindgeborene aus sich selbst, daß er blind, daß er nicht sieht? Weiß man, was sehen heißt, wenn man nicht sehen kann, was Dunkel ist, wenn man nichts vom Lichte weiß? Wenn man also dem Blindgeborenen die Empfindung wenigstens der Dunkelheit des innern Sehraumes zuschreibt, legt man nicht seinen Zustand im Sinne des Sehenden aus?

9) Warum nimmt man denn aber überhaupt bei der Frage von der Realität oder Idealität, der Gegenständlichkeit oder Nichtgegenständlichkeit der Sinne statt des gründlichen Wesen- oder Körpersinns, des Gefühls- oder Tastsinns nur den oberflächlichen Scheinsinn des Sehorgans zum Ausgangspunkte und selbst zum Muster? Für den einseitigen Gesichtssinn existiren selbst die Geister, die Gespenster, aber nicht für den Tastsinn. Daher sagt selbst in der Bibel der zum Leben wiedererstandene Gottmensch zu seinen Jüngern nicht nur „sehet," sondern auch „fühlet" oder betastet mich, um euch zu überzeugen, daß ich kein Geist bin, „denn ein Geist hat nicht Fleisch und Bein." Ueber phantastische Gesichtserscheinungen kann man daher Bücher schreiben, aber nicht über phantastische Erscheinungen des Gefühls- oder Tastsinns. „Phantastische Gefühlsempfindungen, sagt Joh. Müller in seiner Schrift über die phantastischen Gesichtserscheinungen, sind im Traume häufig

Digitized by Google

genug, ſonſt aber ſelten. Aber von einem hämorrhoidaliſchen Greis wird erzählt, daß es ihm zuweilen vorkam, als faßte ihn Jemand bei der Schulter u. dgl. Bei Irren ſind ſie ſehr häufig.“ Aber dieſe Gefühlsphantasmen des Irren, des Kranken, des Träumenden kann man doch nicht dem Gefühlsſinne ſelbſt zum Vorwurf machen.

Digitized by Google

Zur

Unsterblichkeitsfrage

vom Standpunkte der Anthropologie.

Oder

Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbesondere volks- und alterthümlichen

Unsterblichkeitsvorstellungen.

Digitized by Google

Vorwort.

Zum Behufe des nicht mit meinen frühern Schriften bekannten Lesers habe ich hier nur zu bemerken, daß die „Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie" die Ueberschrift einer von mir bereits im Jahre 1846 geschriebenen, in meinen „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit" (sämmtl. W. III. Bd. 1847) enthaltenen Abhandlung ist. Eben so bezieht sich die zunächst darauf folgende Arbeit: Zur „Theogonie" auf meine 1857 erschienene Schrift: „Theogonie", d. h. der Ursprung der Götter „nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums." Beide haben den Zweck, die Wahrheit der in diesen Schriften ausgesprochenen Gedanken in neuen oder wenigstens eingehender als früher behandelten Beispielen zu veranschaulichen und zu bestätigen.

Digitized by Google

Zur Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie.

Wie der Glaube an einen Gott nur da vorhanden ist, wo das Gott genannte Wesen nicht nur die menschliche Unwissenheit und Einbildungskraft, sondern zugleich auch das menschliche Wollen und Wünschen uns vergegenwärtigt; so ist auch der Glaube an Unsterblichkeit nur da zu finden, nur da als vorhanden anzuerkennen, wo er der Ausdruck eines Wunsches, wo er das Sein nach dem Tode als ein erwünschtes darstellt. Wo dagegen das Leben nach dem Tode vorgestellt wird als ein unerwünschtes, ja schrecklich trauriges, als ein Leben, vor dem sich der Mensch eben so entsetzt, als vor dem Tode selbst, als ein Leben, dem der Tod Alles genommen hat, was dem Menschen erst das Leben zum Leben macht; da ist die (angebliche) Unsterblichkeit nur der masquirte, der verblümte Tod, „der unsterbliche Geist" nur der personificirte, der von der Phantasie als lebend vorgestellte Todte. Classische Aufschlüsse hierüber giebt Homer. „Die Seelen der abgeschiedenen Todten" existiren noch; aber o wehe! sie existiren nur da, wo der Tod herrscht — ohne Licht, d. h. ohne Leben — „leben und das Licht der Sonne schauen" ist ja eins — ohne Leib, d. h. ohne Selbst, ohne Bewußtsein und Verstand, ohne Kraft, nur also als Existenzen ohne Existenz, als wesenlose Schatten, als nichtige Traumbilder. Zwar heißen sie Seelen,

Digitized by Google

und Seele, Psyche, bedeutet bei Homer den Lebenshauch, den Athem, ja das Leben selbst; aber es ist nicht diese Psyche, die nach dem Tode vom Menschen übrig bleibt. Nein! die Seele des Todten ist, wie augenscheinlich die Seele des Patroklos beweist, welche dieselbe Größe, dieselben Augen, dieselbe Stimme, dieselbe Kleidung sogar, wie Patroklos selbst hatte, nur das Eidolon, das Bild des Lebenden vom Todten. Daher heißt es ausdrücklich in der Odyssee (24, 14), desgleichen in der Ilias (23, 72): „die Seelen, die Gebilde (Eidola, Bilder, Schattenbilder) der Todten," und ebendaselbst (Vers 104) „Seel' und Schattenbild;" daher stehen gleichbedeutend mit diesen Seelen „die besinnungslosen Todte, die Gebild' ausruhender, d. i. verstorbener Menschen" (Od. 11, 475). Zwar gebraucht häufig Homer für den Tod, d. h. den Act des Sterbens die Redensart: die Psyche stieg zum Hades hinab, z. B.: „der Nacken brach ihm aus dem Gelenke, die Psyche, die Seele aber ging in den Hades hinab." Aber daraus darf man nicht folgern, daß „dieselbe Seele, die wir auf der Oberwelt als Luft und Lebensprincip, als Princip des animalischen Lebens kennen gelernt haben, nach dem Tode im Hades fortdauere." Im Momente des Sterbens entfliegt freilich mit dem letzten Lebenshauche die Psyche „durch den Mund" oder „eine Wunde," aber sie kommt in den Hades nur als Eidolon, als Bild.

Wenn nun aber gleichwohl diesen wesenlosen Bildern „Flattern" und „Schwirren", selbst „Geschrei" in der Odyssee zugeschrieben wird, so hat dies doch keinen andern Sinn und Grund, als wenn die abgeschiedene Seele ausdrücklich von Homer mit einem Traume oder Traumgesicht, und doch zugleich wieder mit einem Rauch oder Schatten verglichen wird. Der Schatten, der Rauch ist nur die verkörperte, veranschaulichte Bestandlosigkeit des

Digitized by Google

Traumgebildes. Wenn aber einmal das Wesenlose als Wesen außer dem Menschen von der Einbildungskraft vorgestellt wird, so versteht es sich von selbst, daß demselben auch noch weitere sinnliche Eigenschaften beigelegt werden. So geht das Traumbild der Isthime in die Kammer der Penelope hinein am Riemen des Schlosses und verschwindet endlich wieder in „sanftwehende Luft.“ Wenn daher die Todten in der Odyssee trotz ihrer Besinnungslosigkeit, die meisten jedoch erst nach dem Genusse des Blutes, als redende, verstandbegabte, Schmerz und Freude äußernde Wesen dargestellt werden, so vergesse man nicht, daß auch die Träume bei Homer reden und angeredet, handeln und behandelt werden, als wären sie persönliche Wesen.

Bei den Christen ist das Diesseits die Sehnsucht nach dem Jenseits; bei den Griechen, wenigstens den homerischen, umgekehrt das Jenseits die Sehnsucht nach dem Diesseits. Achilleus wünscht lieber auf Erden ein Taglöhner, als im Jenseits des Schattenreichs ein Fürst zu sein. „Klage oder trauere nicht, daß du gestorben bist,“ sagt Odysseus zu Achilleus. „Tröste mich, erwiedert dieser darauf, über den Tod doch ja nicht.“ Das heißt: wolle mir nicht weiß machen, daß der Tod nicht Tod sei, daß der Todte noch wirklich lebe, noch wirklich herrsche, wie einst im Leben und jetzt noch in der Erinnerung. Verwechsele nicht den Schatten mit dem Körper, den Schein nicht mit dem Wesen! Wie kann man also dieses heroische Todesbekenntniß für ein Glaubensbekenntniß der Unsterblichkeit ausgeben, wie aus der dichterischen Personification des Todten ein prosaisches, wirkliches Sein der Seele nach dem Tode „herausklauben“ wollen? Wie kann man aber auch andererseits diese Aeußerung Achilleus', die nur die

Digitized by Google

Poeſie dem Tode im Gegenſatz gegen das Leben in den Mund legt, zu einem Beweiſe von der „troſtloſen" Vorſtellung Homers von dem Zuſtande der Verſtorbenen ſtempeln? Achilleus klagt ja nicht nur, er freut ſich auch noch, wenn auch nicht über ſich ſelbſt, doch über den Ruhm ſeines Sohnes, und erkundigt ſich mit lebhafteſter Theilnahme nach dem Zuſtande ſeines Vaters. Warum folgert man alſo nicht hieraus, daß bei Homer die Todten auch noch glücklich ſind, wenn gleich nicht als Eigenthümer eines beſondern Himmelreichs, doch als Theilhaber an dem irdiſchen Glücke der Ihrigen?

Wo die Seele des Menſchen nach dem Tode, wie in der Odyſſee die Seele Elpenors keine andere Sorge hat, als daß die Ueberlebenden ſeiner noch gedenken, daß ſie ihn nicht unbeweint und unbegraben liegen laſſen, daß ſie ihm vielmehr ein Grabmal ſetzen mit dem Zeichen ſeiner Wirkſamkeit vor dem Tode, ein Denkmal alſo, welches auch noch den künftigen Geſchlechtern ſeine Thaten und Leiden verkünde, da iſt man doch offenbar auf falſcher Spur, wenn man die Spuren oder gar Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seele bei Homer, ſtatt im Diesſeits, im Jenſeits, ſtatt in der lichten Oberwelt, in der obſcuren Unterwelt ſucht.

Das Verlangen des Menſchen nach einem unſterblichen Namen wird gänzlich mißverſtanden, wenn demſelben der Glaube an ein unſterbliches Leben aus dem Grunde untergeſchoben wird, weil man ja ohne Exiſtenz und Bewußtſein nach dem Tode nichts von ſeinem Namen wiſſe und habe. Die Unſterblichkeit iſt überhaupt eine Herzensangelegenheit nur für die Lebenden, nicht für die

Digitized by Google

Verstorbenen. So ist es denn auch nicht der Todte, sondern nur der Lebende, welcher an den Tod denkt und in diesem Gedanken das Bedürfniß empfindet, die Vergänglichkeit seines Lebens durch die Unvergänglichkeit seines Namens, seiner Thaten zu ersetzen. Nur aus dem Bewußtsein der Sterblichkeit entspringt der Trieb nach unsterblichen Thaten und unsterblichem Ruhme. Und den wahren Grund dieses Triebes hat selbst schon Homer entdeckt und ausgesprochen, vor allem in der schönen Stelle der Odyssee (19, 328—334): „sind doch den Menschen nur wenige Tage beschieden!" aber eben deßwegen — dies ist der Sinn der Stelle — müssen sie sich durch einen guten Namen auch nach dem Tode „für die Kürze des Lebens zu entschädigen suchen." Richtig sagt daher auch Augustin in seinem Gottesstaate im fünften Buche von den römischen Helden, einem Scävola, einem Decius und Curtius, daß sie, da ihr Ziel und Zweck nur der irdische, nicht der himmlische Staat, nur das zeitliche, nicht das ewige Leben gewesen sei, nichts anderes als den Ruhm hätten lieben können, als durch welchen sie auch nach dem Tode gleichsam in dem Munde der Lobpreisenden noch leben wollten.

Die Nekromantie, die Todtenbeschwörung ist von jeher als ein Beweis des Unsterblichkeitsglaubens der alten Völker angesehen worden. Erklärer des alten Testaments haben sich daher höchlich darüber verwundert, daß, während sich sonst in demselben keine oder nur höchst schwache Spuren vom Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer vorfänden, dieser nur in der Erzählung von der Todtenbeschwörerin in Endor unbezweifelbar ausgesprochen sei, denn „wie konnte Saul wünschen, den Geist Samuels hervorzurufen, wenn er nicht glaubte, daß er noch nach seinem

Digitized by Google

leiblichen Tode existire?" Die Todtenbeschwörung ist aber ihrem ursprünglichen oder wahren Sinne nach kein Ausdruck oder Beweis von dem durch die künstliche Unterscheidung zwischen Leib und Seele vermittelten Glauben an die Unsterblichkeit der abgeschiedenen Seelen, sie ist im Gegentheil nur ein Ausdruck von dem unmittelbaren Glauben des Menschen an die zauberische Allmacht seiner Wünsche und Bedürfnisse. Der Mensch nimmt ursprünglich zur Todtenbeschwörung seine Zuflucht nur im Zustande leidenschaftlicher Aufregung, der Furcht, der Rath- und Trostlosigkeit, nur im Momente, wo sein Glück, ja seine ganze Existenz auf dem Spiele steht, wo er daher kein Gesetz, keine Nothwendigkeit kennt und achtet, wo in der Glut seiner Herzensangst, seines bedrängten Selbsterhaltungstriebes selbst der eiserne Tod seine unmenschliche Härte verliert. Der Tod, sagt Aeschylos in einem Fragment, ist der einzige Gott, den keine Geschenke, keine Opfer, keine Ueberredungskünste bewegen. Und doch fleht in den Persern desselben Atossa im Entsetzen über die schreckliche Niederlage ihres Sohnes Xerres unter Opferspenden zu den Todesgöttern, daß sie den Dareios wieder ans Licht lassen, damit er Rath ertheile. Und Dareios erscheint wirklich, durch die „seelenbannenden Klagen bewogen."

Der Todtenbeschwörer glaubt nicht an das Leben der Todten; er glaubt nur, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach, daß der Mensch in der Noth kraft der Allmacht seiner Wünsche selbst die Todten lebendig machen kann, gleichwie der Christ, welcher an die Auferstehung der Todten glaubt, nicht glaubt, daß deren Leiber bereits existiren, sondern nur, daß die göttliche Allmacht sie aus dem Staube der Erde wieder herstellen könne und, wenn die Zeit dazu gekommen, wieder herstellen werde. Bei Homer ist es das Blut, durch dessen

Digitized by Google

Genuß die Todten wieder Zeichen von Leben und Verstand von sich geben; bei den römischen Dichtern, welche crasse Schilderungen lieben, so bei Lucan sind es Leichname, die durch eingegossenes heißes Blut und allerlei Zaubermittel gewaltsam den Naturgesetzen zum Trotz wieder belebt werden. Auch in der Bibel heißt es nicht, lasse mir den Geist oder die Seele Samuels erscheinen, sondern wörtlich nach dem hebräischen Text: laß den Samuel heraufsteigen, nämlich aus dem Grabe, aus dem Tode oder Todtenreiche[1]); denn bekanntlich finden sich bei den alten Hebräern ähnliche Vorstellungen von den Todten und ihrem Wohnort, wie bei den Griechen. Aber gleichwohl sind auch diese Todte wirklich Todte, wenn auch nicht in unserm prosaischen, Vorstellung und Wirklichkeit, Ich und Gegenstand scharf unterscheidenden Sinne. Aus diesem Grunde ist es der Sache nach eins, ob ich die Seelen aus dem Schattenreiche, oder die Todten aus dem Grabe hervorrufe, gleich wie es auch der Kraft nach eins ist, ob ich einem Schatten oder einem Leichnam Leben einflöße[2]). Beides vermag nur eine Kraft, die auch das Unmögliche möglich, das Unglaubliche glaublich macht[3]). Aber diese Kraft hat, wie gesagt, der Mensch ursprünglich, im Unterschied von der zur Profession gemachten Todtenbeschwörung, nur in Momenten der höchsten Aufregung, der höchsten Noth. „Große Angst oder Bedrängniß ist mir," sagt Saul zu Samuel, und „es war keine Kraft in ihm, denn er hatte die ganze Nacht und den ganzen Tag nicht Speise genossen." Welche Verkehrtheit also, den Todtenbeschwörer ohne Ansehn seiner Person und seiner Qual zu einem glaubwürdigen Zeugen von dem Dogma der Unsterblichkeit zu machen!

Digitized by Google

Bekanntlich sagen die alten Hebräer von einem Sterbenden, er werde zu seinem Volke oder seinen Vätern versammelt. „Also, folgert man, verschwinden die Seelen nach dem Tode nicht in die Lüfte oder in Nichts, sondern sie existiren noch, denn Niemand wird, wie schon Origenes sagt, zu denen versammelt, die nicht sind.“ Allerdings wird dieses Versammeltwerden zu seinem Volke oder seinen Vätern unterschieden vom Tode oder Sterben ebensowohl, als vom Grabe; z. B. 1. Mose 25, 8: „Abraham starb und ward zu seinem Volke gesammelt und seine Söhne begruben ihn.“ Aber es steht doch auch offenbar für Sterben, wenn es heißt 1. Mose 15, 15: „Du wirst gehen zu deinen Vätern in Frieden und begraben werden;“ desgleichen 49, 29: „ich werde versammelt zu meinem Volk, begrabet mich,“ und hat überhaupt keinen andern Sinn, als wenn es bei Homer z. B. heißt: ihn umhüllte das Ziel des Todes und die Seele stieg in den Hades. Beides: Sterben und Versammeltwerden bezeichnet Dasselbe, den Tod, aber jenes bezeichnet ihn nur als einzelnen physischen Act oder Vorfall, dieses als einen Fall, der auch schon Andere, schon Mehrere — ad plures ire — und zwar die mir Nächsten, meine Eltern, meine Vorfahren betroffen hat, der also nicht zusammenhanglos und folglich sinnlos dasteht. Jenes ist nur ein kalter, prosaischer, dieses ein poetischer, gemüthvoller Ausdruck; dort denke ich nur an den Tod, hier aber an die Todten, die einst Lebendigen, denen nun auch ich beigesellt werde. „Sein oder Nichtsein;“ das ist hier nicht die Frage. Ich verknüpfe hier nur die Gegenwart mit der Vergangenheit, mein Schicksal mit dem Schicksal meiner Vorfahren, meinen Tod mit ihrem Tod[4]). Gleichgiltig ob sie sind oder nicht sind, sie sind vor mir gestorben und ich sterbe ihnen nach; sie sind mir vorangegangen und ich folge[5]); so lange ich lebendig war, sie aber todt, so lange war

Digitized by Google

ich getrennt von ihnen; indem ich sterbe, hebe ich diesen Zwiespalt zwischen den Lebenden und Todten auf, vereinige ich mich mit den Verstorbenen.

Laß meine Gebeine wenigstens, bittet der verbannte Ovid in seinen Trauergedichten, ins Vaterland zurückbringen, damit ich nicht auch nach meinem Tode noch ein Verbannter sei. So wünscht der Mensch auch noch nach seinem Tode bei seinen Landsleuten zu sein oder da zu ruhen, wo die Seinigen ruhen, ohne deswegen sich oder den Seinigen noch Leben zuzuschreiben. Er verlangt nichts weiter, als an geliebter Stätte begraben zu werden, und so auch noch nach seinem Tode ein Zeugniß wider den widerlichen Zwiespalt von Leib und Seele abzulegen. So verlangt ja auch Jacob in der Bibel, nachdem es vorher heißt: „ich werde versammelt zu meinem Volke," unmittelbar darauf ausdrücklich: „begrabet mich bei meine Väter." Selbst noch bei den Christen, bei denen das Grab doch nicht mehr, wie bei den Griechen und Römern, die „ewige Wohnung" ist, heißt es: „welche eine Ehe verband, verbinde auch das Grab," oder: „deren Geist eins war immer im Herrn, deren Leiber trenne auch nicht das Grab"[6]). Uebrigens findet sich dieses Verlangen nach einem „gemeinsamen Grabe" nicht bei allen Menschen; sehr Viele wollen vielmehr auch im Tode nichts mit Andern gemein haben, und setzen sogar zum Zeichen ihres unsterblichen Eigensinns in die Inschrift ihres Grabes einen Fluch auf die Vermengung fremder Gebeine mit den ihrigen. So hängt die unsterbliche Seele an ihren Knochen! Kein Wunder, daß Gott nicht weniger die Knochen, als die Seelen beschützt (Psalm 34, 21), daß auch nicht ein einziges Knöchelchen zu Grunde geht, ja am Ende der Welt alle Glieder und Knochen so vollständig wieder von dem lieben Gott hergestellt werden, als wären sie nie verletzt worden[7]).

Digitized by Google

O wie armſelig iſt doch der moderne naturwiſſenſchaftliche Materialismus im Vergleich zu dem religiöſen und ſpiritualiſtiſchen Materialismus, welcher ſelbſt an die Unſterblichkeit der menſchlichen Knochen glaubt, und im Katholicismus ſelbſt die „heiligen Knochen", ossa sacra zu Gegenſtänden religiöſer Verehrung macht!

Nach Lucian von der Trauer waren die gemeinen Griechen ſo ſehr von der Wahrheit der poetiſchen Schilderungen Homers, Heſiods und anderer Mährchendichter vom Todtenreich überzeugt, daß ſie dem Todten einen Obolos, einen unſern Pfennigen entſprechende Münze in den Mund ſteckten, um damit die Ueberfahrt über den Acheron bezahlen zu können. Aber bei uns ſind es Gelehrte, Ethnologen, Philologen, Theologen, ſelbſt Philoſophen, welche noch heute Gedichte für Geſchichte, Träume für Wahrheiten, Bilder der Todten für wirkliche unſterbliche Weſen halten, noch heute in den Schmerzens- und Thränenſtrömen der Unterwelt, dieſen Ausflüſſen der Styx, d. h. des Schauders vor dem Tode[8]) Quellen des ewigen Lebens erblicken, ohne zu bedenken, daß mit der Pſyche, die in den Hades hinabſteigt, auch der Pfennig, den der Todte mit hinabnimmt, das Recht der Unſterblichkeit für ſich in Anſpruch nimmt, auch der Werth, die Seele des Pfennigs eben ſo gut, als die Seele des Menſchen, noch nach dem Tode im Jenſeits fortdauert.

„Die Meinung, daß die Vorſtellung von einem künftigen Leben durch einen natürlichen Trieb des Menſchen nach Unſterblichkeit geweckt werde, iſt unrichtig, denn nach einer Unſterblichkeit jenſeits des Grabes ſpürt man bei den wilden und rohen Men-

Digitized by Google

ſchen keinen Trieb, ob ſie gleich eine Vorſtellung davon haben.“ Wenn ſie wirklich keinen Trieb darnach haben, ſo fehlt auch dieſer Vorſtellung die Bedeutung der Unſterblichkeit, die man ihr doch geben will, ſo iſt dieſe vermeintliche Unſterblichkeit nichts anderes, als ein phantaſtiſcher Ausdruck ihrer Unwiſſenheit von dem, was der Tod iſt, ſo leben ſie nach dem Tode nur deßwegen fort, weil ſie nicht wiſſen, daß ſie todt ſind, ſo bilden ſie ſich nur noch ein zu leben, obgleich ſie in Wahrheit todt ſind, gleichwie manche Völker ausdrücklich glauben und behaupten, daß „man auch im Grabe noch eſſen und trinken könne, obgleich man todt ſei“ [9]). Jede Vorſtellung erfordert einen Grund, einen Gegenſtand, einen Stoff. Die Unſterblichkeit iſt aber eine Vorſtellung, deren Grund und Gegenſtand nur der Trieb oder Wunſch iſt — der Wunſch zu leben, folglich nicht zu ſterben, denn ſo nur lautet urkundlich, unverfälſcht der in der Natur des Menſchen, ſo lange wenigſtens als er keine Urſache hat, das Leben zu verwünſchen, gegründete Wunſch der Unſterblichkeit. Ohne dieſen Wunſch hat daher die Unſterblichkeit keinen Grund und Boden, keinen Zweck und Sinn. „Trieb nach Unſterblichkeit ſetzt wenigſtens eine dunkle Idee von einem künftigen Leben voraus. Man kann keinen Trieb nach dem fühlen, wovon man nicht die geringſte Idee hat. Die Idee von Unſterblichkeit muß vorausgehen und dann kann der Trieb dadurch geweckt werden und nicht umgekehrt.“ Allein der Menſch hat gar keine, auch nicht dunkle Idee von einem künftigen Leben; er hat nur eine Idee von dieſem, vom gegenwärtigen Leben; dieſes Leben iſt ihm urſprünglich oder von Hauſe aus einziges, alles, ewiges, d. h. nicht endendes oder wenigſtens nicht enden ſollendes Leben. Gleichwohl wird es wider Willen gewaltſam von dem Tode unterbrochen. Was bleibt ihm daher übrig, als es nach dem Tode, aber jetzt auf ſeine eigene

Digitized by Google

Rechnung, d. h. nur im Gedanken fortzusetzen? Er stellt sich also nicht das zukünftige, unbekannte Leben unter dem Bilde des gegenwärtigen vor, wie der Miß- und Unverstand behauptet, sondern er stellt sich das Leben vor dem Tode als auch nach dem Tode noch fortdauerndes vor, eben weil ihm ursprünglich, vor dem Widerspruch der Erfahrung, dieses Leben, wie gesagt, alles Leben, ewiges Leben ist. Und erst sagt der Trieb im Menschen: ich will leben, ich will nicht sterben, ehe die Phantasie diesen Wunsch verwirklicht, und der Verstand daraus die Folgerung zieht: „also muß ich leben, also unsterblich sein, denn der Trieb ist untrüglich," und so die Gefühlsnothwendigkeit des Triebes oder Wunsches zu einer logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit macht.

Der chinesische Kaiser oder König Pan-Keng sagt im Schu-King, einem der heiligen Bücher der Chinesen[10]: „wenn meine Minister sich Schätze sammeln wollen, so werden ihre Vorfahren meinen erhabnen Herrn — er meint seinen Vorfahren Tschingtang, das Haupt der Dynastie — davon in Kenntniß setzen und zu ihm sagen: strafe unsre Enkel. Mein erhabener Herr wird ihre Bitten erfüllen und euch mit Uebeln aller Art überhäufen." „Es folgt hieraus, bemerkt der Uebersetzer hiezu, daß auch bei den Chinesen, nicht, wie viele Europäer glauben, die Seelen mit den Leibern zu Grunde gehen, sondern nach dem Tode noch existiren." Was heißt: sie existiren? Was ist eine Existenz ohne Zu- und Angabe des Orts und der Beschaffenheit? Wie und wo existiren sie also? da, wo sie auch vor ihrem Tode existirt, gelebt und gewirkt haben — in China, sonst nirgends. Aber wie? so, wie die lebendigen Chinesen? Nein, sie existiren nur als Todte, als

Digitized by Google

Geister. Die hölzerne Todtengedächtnißtafel heißt daher bei den Chinesen Chin-tschu, d. i. demeure de l'Esprit, Geisterwohnung. Sie existiren als Geister, d. h. sie existiren nur im Geiste, nur im Gedächtniß, im Gemüth, in der den Tod überdauernden Verehrung der lebenden Chinesen. Und dieses Verehrtsein ist allein das dem Sinne und Wunsche des Chinesen entsprechende Sein der Seele nach dem Tode. „Die Chinesen haben in ihrem Leben kaum einen andern so lebhaften Wunsch, als den, nach dem Tode so verehrt zu werden, als sie ihre Vorfahren verehrt haben" [11]). Das Jenseits unterscheidet sich also vom Diesseits bei den Chinesen richtiger Weise dadurch, daß man dort aus einem Ich ein Gegenstand, aus einem Activum ein Passivum, aus einer dienenden und verehrenden Person eine bediente und verehrte wird.

„Aber die Seelen der verstorbenen Chinesen existiren doch wirklich, denn wie könnten sie sonst noch Antheil nehmen an dem Schicksal und Betragen der Lebenden, wie noch Gutes und Uebles wirken, wie noch strafen und belohnen?" Wer seine Existenz nur dadurch bekundet, daß er sich um Wohl und Wehe, Tugend und Laster der Andern, der Existirenden bekümmert, der beweist eben dadurch, daß er keine Existenz für sich, sondern nur für die Andern hat, daß er nicht in seinem eigenen, sondern nur in ihrem Interesse und Egoismus noch forterist irt. In der That ist es nur der menschliche Egoismus, welcher selbst den ewig Ruhenden keine Ruhe läßt — „warum hast du mich erschüttert," beunruhigt? sagt der vom Tode auferweckte Samuel zu Saul — selbst die Todten noch um Lebensgüter anbettelt, selbst die Leichname aus den Gräbern hervorzaubert oder hervorscharrt, um sie seinen Zwecken und Wünschen dienstbar zu machen, selbst die abgeschiedenen Seelen mit den sorgenvollen Banden der Blutsverwandt-

ſchaft an die Erde feſſelt, ſelbſt die Leid- und Freudloſen entweder aus unendlicher Liebe ewig ſich freuen oder aus unendlichem, unverſöhnlichem Haſſe ewig leiden läßt.

Der Glaube, daß von dem Wohl- oder Uebelwollen der Vorfahren das Glück oder Unglück ihrer Nachkommen abhänge, hat übrigens auch den ganz vernünftigen Sinn, daß wer nach dem Muſter und folglich im Sinne ſeiner weiſen und tugendhaften Vorfahren handelt, ſich glücklich, wer im entgegengeſetzten Sinne, ſich unglücklich macht. So ſagt z. B. Confucius: „Ehre die Todten, folge dem Beiſpiel deiner Väter und das Volk wird dir mit treuer Liebe anhangen“ [12]). „Wenn du dir vornimmſt, heißt es im Li Ki, das zu thun, was nicht gut iſt, ſo erwäge nur, wie es den Namen deines Vaters und deiner Mutter beſchimpfen werde und du wirſt von deinem Vorſatze abſtehen“ [13]). Wie aber der Grieche ſeine Unruhe im Gewiſſen oder Herzen, wenn er verſäumt, dem Todten die ihm gebührende Ehre der Beerdigung zu erweiſen, zur Ruheloſigkeit des Todten ſelbſt macht, ſo macht der Chineſe die Vorwürfe, die er ſich vor dem Bilde ſeiner Eltern und Vorfahren macht, zu ſtrafenden Vorwürfen dieſer ſelbſt.

Wirklicher, eigentlicher Unſterblichkeitsglaube iſt nur da, wo das nach dem Tode vorgeſtellte Leben das Ideal, das erſehnte und thätig erſtrebte Ziel des Menſchen iſt, wo er alſo weiß, was er mit ſeiner Unſterblichkeit will, und will, was er weiß. Wo er dagegen alle beſtimmte Vorſtellungen und Bilder fahren läßt, nur bei dem Allgemeinen ſtehen bleibt, daß er überhaupt — er weiß ſelbſt nicht: wie und wo und wozu? — noch nach dem Tode exiſtirt; da hat der Unſterblichkeitsglaube nur noch die Bedeutung einer Verneinung, nur den Zweck, den Gedanken an den Tod zu

Digitized by Google

beseitigen, um sich durch ihn nicht im Genusse des Lebens stören zu lassen. Und wer über dem Gedanken, daß er nicht ewig lebt, den Sinn und Werth des gegenwärtigen Lebens verliert, der thut wohl und recht, wenn er an seine Unsterblichkeit glaubt. Das ewige Leben hat ja so der Mensch nur für das zeitliche Leben, nur im Gegensatze gegen dessen in der Vorstellung so erschreckliche Kürze. Und es ist eins, ob es wirklich ist oder nicht ist, wenn's nur geglaubt wird. Wer es bis ans Ende seines Lebens glaubt, täuscht sich auch nicht in Beziehung auf sich selbst, denn das Nichtsein desselben, das Gegentheil seines Glaubens fällt ja nicht in sein Bewußtsein, da sein Glaube nur mit seinem Leben, mit seinem Leben aber zugleich sein Bewußtsein endet. Wer also ein ewiges Leben glauben kann und will oder vielmehr muß, um sich selbst bei Verstand und Gesundheit zu erhalten, der glaube es in Gottes Namen, aber er lasse auch Andern den entgegengesetzten Glauben, und verdenke es ihnen nicht, wenn sie dem Unsterblichkeitsglauben als Glauben an eine unbestimmte und unbekannte Fortdauer nach dem Tode nur eine medicinische oder diätetische Bedeutung einräumen.

Reinhold bemerkt in seinen Briefen über die Kantische Philosophie im ersten Bande, „daß sonderbarer Weise gerade seitdem Descartes die Vernunftidee von der Geistigkeit der Seele in ihrem wesentlichsten Merkmal festgesetzt und damit an die Demonstration der Unsterblichkeit gleichsam die letzte Hand gelegt habe," die Unsterblichkeit in Zweifel gezogen oder doch wenigstens von den besten philosophischen Köpfen mit Stillschweigen übergangen werde. Und er findet richtig den Grund dieser Scepsis oder Gleichgültigkeit darin, daß vormals zwar die Einfachheit von der

Digitized by Google

Zusammengesetztheit, aber nicht von der Ausdehnung unterschieden, daß also mit der Seele das Beharrliche im Raume verbunden, sie gewissermaßen als ausgedehnte Substanz vorgestellt worden sei, nun aber die Idee der einfachen Substanz durch den Verlust der Ausdehnung „auch die letzte Unterstützung, die sie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte, verloren habe, denn jetzt konnte die Seele nicht mehr ohne Widerspruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden." Aber mit dieser letzten Unterstützung verlor auch die Unsterblichkeit ihren letzten Sinn, und nur der letzte, endgültige Sinn ist der entscheidende, der wahre, der dem Range nach erste. ✗ Die Unsterblichkeit des Geistes ist nur eine hohle, gleißnerische Phrase; das wahre Wort, der wahre Sinn ist die Unsterblichkeit des Menschen, als eines sinnlichen, körperlich geistigen Wesens. So ist auch im Christenthume der wahre, letzte Sinn der Unsterblichkeit nicht die Unsterblichkeit der Seele oder des Geistes, welche vielmehr nur eine vorläufige, sondern die Auferstehung, wo der gewaltsame, unnatürliche Zustand der Trennung der Seele vom Leibe aufgehoben, der ganze, wirkliche Mensch wieder hergestellt wird [14]). Wie aber der Raum, der Ort für den Menschen eine wesentliche Bedingung seiner Existenz, ja selbst auch seines Verstandes und Bewußtseins ist, denn ohne einen räumlichen Standpunkt hätte er auch keinen geistigen Stand-, Halt- und Sammelpunkt, so ist er auch wesentliche Bedingung seiner künftigen Existenz, wesentlicher Anhaltpunkt seines Glaubens an dieselbe. Was liegt mir daran, daß ich sein werde, wenn ich nicht weiß, wo ich sein werde, ob im Himmel oder in der Hölle, ob über der Erde oder unter der Erde? Erst der Ort meiner Existenz ist, wie die Gewißheit, so der Sinn und Verstand meiner Existenz. Von dem Wo ich bin hängt das Was ich bin ab im Diesseits sowohl, als im Jenseits. Das

Digitized by Google

Jenseits des volksthümlichen und alterthümlichen Glaubens, des Glaubens, welcher ein unverfälschter Ausdruck der menschlichen Natur — versteht sich auf dem volks- und alterthümlichen Standpunkte der Menschheit —, ist daher nichts weniger etwas „Uebersinnliches" und „Unbekanntes", wie das Jenseits der modernen Blasirtheit, welche das Jenseits nicht lassen kann und doch zugleich nichts von ihm wissen will; es ist vielmehr so sinnlich gewiß, so sinnlich gegenwärtig, wie der Himmel über meinem Haupte, der Wohnort der Seligen im Christenthum [15]), wie Sonne, Mond und Sterne, in denen so viele Völker und selbst Philosophen den Sitz der abgeschiedenen Seelen erblickten, und wenn es auch nicht räumlich gegenwärtig, wenn es auch jenseits meiner an diesen Ort gebundenen Sinne ist, so liegt es doch immer noch diesseits der sinnlichen Welt überhaupt, wie z. B. die elysischen Gefilde Homers, welche sich nicht jenseits, sondern diesseits des Weltstroms Okeanos befinden, wie Britannien oder die ihm zunächst liegenden Inseln, welche im nördlichen Europa mehrere Jahrhunderte durch für das Land der abgeschiedenen Seelen galten, wie das weit gegen Abend liegende Land, wohin die nordamerikanischen Wilden, oder das Land über den Andesgebirgen, wohin die Brasilianer, oder gar die von den Europäern bewohnten Gegenden, wohin Indianer am Oronoko ihr Jenseits verlegen. Negersclaven in Westindien haben sich sogar selbst getödtet, „in der Hoffnung, daß sie in ihrem ehemaligen Vaterland gleich wieder aufleben würden." Wahrlich eine That, die alle Worte überflüssig macht, die das hinterlistige Dunkel des Jenseits in das hellste Licht des Diesseits setzt.

Digitized by Google

Die Todten bekamen bekanntlich bei den Alten, bekommen noch jetzt bei manchen Völkern selbst Kleider, Waffen, Schmucksachen, Thiere, Sclaven, Weiber, kurz Alles, was sie im Leben lieb oder nöthig hatten, mit in das Grab oder auf den Scheiterhaufen, um davon auch noch im Tode Gebrauch zu machen. Nach Diodor (5, 28) warfen die Galater sogar Briefe an ihre verstorbenen Verwandten mit den Todten ins Feuer, um von jenen gelesen zu werden. Sind diese Mitgaben, diese Briefe nicht augenscheinliche, unwidersprechliche Beweise, daß in den Vorstellungen, in dem Glauben der Ueberlebenden die Todten noch wirklich und vollständig leben? Ja, aber sie beweisen doch zugleich auch eben so unwidersprechlich das Gegentheil, denn was dem Todten mitgegeben wird, das wird ja zugleich der Vernichtung übergeben. Wer Briefe liest, ist freilich noch bei Leben und Verstand; verbrannte Briefe liest aber nur ein verbranntes Hirn. Und nur wer nicht mehr ist, trägt noch Kleider und Waffen, die nicht mehr sind, und nur der Todte ergötzt sich an todten Weibern und Sclaven. Jedem das Seinige, dem Lebenden Lebendiges, aber dem Todten Todtes! So ist der That nach eine Bestätigung des Todes, was der Vorstellung oder Einbildung nach eine Bestätigung des Lebens ist.

Uebrigens ist die Vorstellung, daß die Verstorbenen die mit ihnen begrabenen oder verbrannten Gegenstände noch „im Lande der Seelen brauchen würden," gewiß nicht der Grund, sondern nur eine Erklärung der Sitte, den Todten das Ihrige mitzugeben. Gewiß hat diese Sitte ihren ersten Grund nur in der Verehrung oder Furcht des Todten, in der Scheu, sein einst so geliebtes, auch jetzt noch gleichsam von seinem Geiste, seinem Egoismus besessenes Eigenthum anzutasten, oder auch in der Liebe, die aus Schmerz und Aerger über den Tod des Geliebten nicht will, daß

Digitized by Google

das Eigenthum den Eigenthümer, der Hund oder Papagei den Menſchen, der Sclave den Herrn, das Weib den Mann überdauere. Wie manche Frauen und Sclaven haben ſich ſelbſt freiwillig, d. h. aus Liebe — wenn auch vielleicht nicht allein aus dieſem Grunde — mit den Leichen ihrer Herren und Männer in die Flammen geſtürzt!

Was aber die Sitte betrifft, nicht geliebte oder angehörige, ſondern überhaupt nur lebendige Menſchen den Todten zu Gefallen zu tödten, ſo hat dieſe bekanntlich ihren Grund in dem Glauben oder Aberglauben, daß die zürnenden Geiſter der Todten nur durch Menſchenblut verſöhnt werden könnten. Warum zürnen ſie aber, warum ſind ſie böſe über ihren Tod, wenn ſie wirklich noch leben oder gar eines beſſern Lebens theilhaftig geworden ſind? „Aber um zürnen zu können, müſſen ſie doch noch lebendig ſein.“ Ja wohl leben ſie, aber nur ſo viel und ſo weit, als zum Zorn über den Verluſt des Lebens nöthig iſt; ja wohl empfinden ſie noch, aber nur um darüber Schmerz zu empfinden, daß ſie Nichts mehr, wenigſtens nichts Gutes, nichts Erfreuliches, nichts Empfindenswerthes empfinden. Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit, ſagt Propertius; und hat Recht. Nicht Alles nimmt der Tod mit ſich fort; er läßt Etwas übrig. Aber was er den Manen, den Todten übrig läßt, das iſt einzig der bittere Schmerz oder Grimm über ihr Todtſein. So heißt es auch im Hiob (14, 21 u. 22), „der Todte weiß und bekümmert ſich nicht darum, wie es den Seinigen geht, nur über ſich (d. h. ſeinen Tod) trauert er.“

Die Todten ſind böſe, weil der Tod ſelbſt etwas Böſes iſt, weil er dem Menſchen ſein Leben nimmt, ſeine Selbſtliebe, ſeinen

Digitized by Google

Lebenstrieb alſo aufs tiefſte verletzt. Vor Allem gilt dieß von dem unnatürlichen, gewaltſamen Tode. Hier heißt es daher: „Der Tod ſei mit Tode geſühnt! Frevel werde zu Frevel gefügt, zu den Leichen die Leiche!“ wie Althäa in Ovids Metamorphoſen ausruft, als ſie ſich entſchließt „blutsfreundliche Schatten mit Blut zu beſänftigen,“ den Tod ihrer Brüder durch den Tod ihres Sohnes, der ſie erſchlagen, zu rächen, zu ſühnen. So ſchlachtet auch Achilleus ſeinem Freunde Patroklos zwölf Troiſche Jünglinge aus Rache und Zorn über ſeinen Tod, und zum Beweiſe, daß im Sinne Achilleus' dieſer Zorn kein einſeitiger, nur ſubjectiver, ſondern der Todte ſelbſt über ſeinen Tod ergrimmt iſt, ruft er vor und nach der Erwürgung ſeiner Schlachtopfer dem Patroklos zu: „Freue dich — nicht: „nimm meinen Gruß“ oder ſei gegrüßt — mein Patroklos auch dort in des Aïdes Wohnung. Jetzt vollend' ich dir Alles, was jüngſt ich gelobt.“ So martern die Nordamerikaniſchen Wilden Gefangene, „um die zürnenden Seelen ihrer gefallenen Krieger zu verſöhnen.“ So halten die Siameſen „die Seelen von verſtorbenen Kindern und Kindbetterinnen, von Ertrunkenen, Erſchlagenen und Hingerichteten für böſe Geiſter, die unfehlbar Schaden zufügen, wenn ſie nicht mit Gewalt vertrieben oder auf irgend eine Art verſöhnt werden.“ Aber urſprünglich gibt es für den Menſchen nur einen unnatürlichen, gewaltſamen Tod, iſt ſelbſt der natürliche Tod ein mit Blut, wenn auch nur mit dem Blute zerkratzter Wangen und Brüſte zu ſühnender Todtſchlag, ja ein Meuchelmord, weil er ſich den Tod nur aus dem Hinterhalt eines abſichtlich böſen, menſchenfeindlichen Weſens erklären kann. Urſprünglich iſt daher der Tod nicht der Gewinn, ſondern der *Verluſt* der Unſterblichkeit, und zwar ein Verluſt, welchen der Menſch ohne, ja wider ſeinen Willen, nur durch teufliſche Bosheit, erſt in der ſpätern theo-

Digitized by Google

logiſchen Erklärung durch die Schuld ſeines eigenen Willens erleidet. „Gott, heißt es in der Weisheit Salomons an die Tyrannen, hat den Menſchen geſchaffen zum ewigen Leben. Aber durch des Teufels Neid iſt der Tod in die Welt gekommen.“ Die Heiden gingen in ihrer ſchmerzlichen Entrüſtung über den Tod geliebter Menſchen ſo weit, daß ſie die bitterſten Klagen und Vorwürfe gegen die Götter ausſtießen, daß ſie ſelbſt ihre Altäre umſtürzten, ihre Tempel mit Steinen warfen. Die Chriſten lachen über dieſe in ihren Augen eben ſo gott- als vernunftloſen Zornesausbrüche der Heiden gegen die Götter, aber es gilt auch hier wieder der Spruch von den fremden Splittern und dem eigenen Balken im Auge. Was ſind denn dieſe, ſeis nun mit Steinen oder mit Worten geäußerten Vorwürfe gegen die Götter anders, als auf Grund des Todes gemachte Einwürfe des menſchlichen Herzens gegen das Daſein der Götter überhaupt? Was iſt denn ihr Sinn? Nur dieſer: wenn du ein Gott biſt, ſo rette vom Tode, ſo vernichte das Nichtſein des Menſchen. So nur beweiſt du, daß du biſt, was du zu ſein vorgibſt: — ein Gott, d. h. ein unendlich gütiges und ein unendlich mächtiges Weſen. Aber machen nicht auch die gottergebenen Chriſten ihrem Gotte denſelben Vorwurf? Sagen ſie nicht auch zu ihrem Gotte: Du biſt kein Gott, wenn wir nicht unſterblich ſind? Und wenn ſie es auch nicht ſagen, denken ſie wenigſtens nicht ſo? Folgern ſie nicht ihre Unſterblichkeit aus der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes? Wenn es alſo keine menſchliche Unſterblichkeit gibt, ſo gibt es auch keine göttliche Macht, keine göttliche Weisheit, keine göttliche Gerechtigkeit und Güte. Was iſt aber ein Gott ohne dieſe Göttlichkeiten oder — es iſt eins — Menſchlichkeiten? [16])

Digitized by Google

Die angebliche Unſterblichkeit der alten Heiden und Hebräer iſt nur, hieß es oben, ein masquirter, verblümter Tod, oder, anders ausgedrückt, nur eine und zwar urſprünglich unwillkürliche, erſt ſpäter künſtlich ausgemalte Proſopopöje (Verperſönlichung, Verlebendigung oder Verſinnlichung) des Todes. Sind wir denn aber mit dem eigentlichen, ausdrücklichen Unſterblichkeitsglauben, wie wir ihn namentlich der „chriſtlichen Offenbarung" verdanken, wirklich über den Tod hinausgekommen? Allerdings dem Scheine, der Einbildung nach, aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Der Tod iſt das Ende des Lebens, und eben damit auch das Ende, die Gränze unſers Denkens und Vorſtellens. Auch die Unſterblichkeit, die uns die göttliche Offenbarung verſpricht, iſt nur eine Maske, hinter welcher der leidige Tod ſteckt.

Die Unſterblichkeit bietet uns zwei Seiten dar, eine Licht- und eine Schattenſeite, — Himmel und Hölle, aber dieſe Zweiſeitigkeit kommt dem Tode ſelbſt zu. „O Tod, ſagt im Alten Teſtament Jeſus Sirach, wie bitter biſt du, wenn an dich gedenkt ein Menſch, der gute Tage und genug hat, und ohne Sorge lebt, und dem es wohl gehet in allen Dingen und noch wohl eſſen mag. O Tod, wie wohl thuſt du dem Dürftigen, der da ſchwach und alt iſt, der in allen Sorgen ſteckt, und nichts beſſeres zu hoffen, noch zu gewarten hat." „Warum, fragt Hiob, iſt das Licht gegeben dem Mühſeligen, und das Leben den betrübten Herzen? die des Todes warten und kommt nicht und grüben ihn wohl aus dem Verborgenen." Die Griechen ſagen desgleichen: „beſſer iſt nicht leben, als ſchlecht (elend, mühſelig) leben;" Menander: „ſüß iſt der Tod dem, der nicht leben kann, wie er wünſcht;" Aeſchylos: „kein Leid berührt die Todten;" „mit Unrecht haßt der Menſch den Tod, der aller Uebel Ende iſt." Der Tod von dieſer guten Seite betrachtet — und ſo be-

Digitized by Google

trachtet und erträgt ihn der gute, weise, oder religiöse, in den „Willen der Götter," d. h. das Nothwendige und Unvermeidliche ergebene Mensch — der Tod also in diesem freundlichen Lichte betrachtet und ausgemalt ist der Himmel, — der Himmel also ursprünglich nichts weiter, als eine Prosopopöje des Todes, inwiefern er das Ende aller Uebel, Leiden und Kämpfe ist. Selbst noch in theologischen Dogmatiken findet sich als erste Bestimmung des Himmels die nur verneinende angegeben, daß er sei „die Abwesenheit alles Uebels."

Aber das Nichtsein alles Uebels wird nur um den Preis des vollständigen Nichtseins erstanden. Mit den Uebeln des Lebens nimmt daher auch die Güter des Lebens, auch das Gut des Lebens selbst der Tod hinweg. Der Tod, nur von dieser finstern Seite ins Auge gefaßt und festgehalten, ist „der König der Schrecken" für den Menschen überhaupt, insbesondere aber der Schrecken, das Zorngericht, die Strafe der Gottlosen, der Ungerechten, wie der mitleidlosen Mamonsdiener, der hoffärtigen Fürsten, „der gewaltigen Himmelstürmer und Leutfresser," „der tapfern Weinhelden und Bratens-Schlucker, der à la modischen Venus-Berger und Amadisbrüder". — die Hölle daher ursprünglich oder an sich nichts anderes, als eine Prosopopöje des Todes, wiefern er das Nichtsein alles Guten, aller Lebensgenüsse und Freuden ist.

Dies zeigt sich deutlich darin, daß selbst noch im Neuen Testament die Hölle, der Ort oder der Zustand der Verdammten geradezu heißt der „Untergang," der Verlust der Seele oder des Lebens, das „Verderben," die „Zerstörung," ja selbst „Tod." Auch andere Ausdrücke sind nur Bilder des Todes. So heißt die Hölle Kerker, Gefängniß. Aber eben so gut kann der Tod mit einem Gefängniß verglichen werden, wenn es von ihm z. B. im

Digitized by Google

Hiob und Sirach heißt: „es ist keine Wiederkehr aus dem Tode.“ So sagt auch David bei dem Tode eines Sohnes: „nun er todt ist, kann ich ihn wiederkehren machen? ich gehe zu ihm, aber er kommt nicht mehr zu mir zurück;“ d. h. der Aus- und Rückgang ist ihm verschlossen. Bei den Griechen heißt der Todesgott Pylartes, der die Thore Verschließende, also Keinen mehr Herauslassende, und das Wort Orkus, Todtenreich bei den Lateinern stammt von einem Worte, welches Einschluß, Einschränkung oder auch Bindung bedeutet. So heißt ferner die Hölle „die äußerste Finsterniß,“ aber auch der Tod heißt im alten Testament „das Land der Finsterniß,“ so im Hiob (10, 22) oder geradezu die Finsterniß, so im Tobias (4, 11). Da die Hölle nur eine dichterische und phantastische Versinnlichung und Vermenschlichung, nur ein Anthropomorphismus von der angegebenen Schattenseite des Todes ist, so ist auch die Ewigkeit der Höllenstrafen eine nothwendige Folge; denn die Zeit gehört dem Leben, die Ewigkeit aber dem Tode an. „Stirbt der Mann, sagt Hiob (14, 10—12), so ist er hin . . . und steht nicht wieder auf,“ d. h. ist auf ewig todt. So sagt auch der Psalmist (Ps. 49, 20): „er geht zu seinen Vätern, die nie mehr (auf ewig nicht) sehen das Licht.“ Im Tobias (3, 6) heißt das Grab oder Todtenreich, denn an etwas Anderes kann man hier nicht denken, der „ewige Ort.“ So heißt auch bei römischen Dichtern, wie Seneca und Silius Italicus das Todtenreich die „ewige Wohnung,“ aeterna aedes, domus aeterna, oder die ewige Finsterniß, deren Bewohner „ewige Schatten.“ Ewig heißen aber die Schatten, weil, wer einmal Schatte, nicht wieder Fleisch und Blut wird, für immer, auf ewig Schatte ist. Ist der Schatte, der Todte ein Verdammter (d. h. ein wegen seiner Verruchtheit Verfluchter) oder Seliger (d. h. wegen seines Gutseins im Leben auch noch nach

Digitized by Google

demſelben Geſegneter, Seliggeſprochener); ſo verſteht es ſich daher von ſelbſt, daß er auf ewig verdammt oder ſelig iſt; aber hinter dieſer chriſtlichen Ewigkeit ſteckt nur die heidniſche Ewigkeit des Todes. „Nach dem Tode, ſagen die Chriſten, kann ſich keiner mehr beſſern," „in der Hölle iſt keine Hoffnung mehr auf Vergebung der Sünde und Erlöſung vom Uebel." Aber nur die Lebenden hoffen, wie ein griechiſcher Dichter ſagt, die Todten ſind der Hoffnung beraubt. Dum spiro, spero, indem und ſo lange ich athme, hoffe ich. „Wie wir in Ewigkeit ſein werden, ob ſelig oder verdammt, das entſcheidet ſich nur in dieſem Leben," oder gar, wie ſich andere fromme Chriſten ausdrücken, in der Todesſtunde; „nur in dieſem einen Moment wird die ewige Seligkeit entweder ergriffen oder verloren;" „der letzte Tag der Welt wird uns in dem Stand finden, in welchem uns unſer Sterbetag oder unſer letzter Lebenstag wird gefunden haben; in was für einem Stand wir geweſen ſind, da wir ſturben (es ſei nun der Stand der Gnade oder des Zorn) nach ſolchem werden wir auch öffentlich gerichtet werden an jenem ſchrecklichen Tag." Hier und jetzt alſo entſcheidet ſich für alle Ewigkeit unabänderlich unſer Schickſal; mit dem Tode iſt unſer Sein und Weſen für immer vollendet und abgemacht; wer ſchon vor dem Tode ein Engel oder Teufel war, iſt auch nach dem Tode ein ſolcher. Das heißt unverblümt geſprochen: mit dem Tode iſt Alles aus, nur daß, wie geſagt, dieſes Ausſein von der Offenbarung der menſchlichen Wunſch- und Einbildungskraft getheilt, das Ausſein alles Uebels als himmliſche Seligkeit verlebendigt und den Guten, d. h. Gläubigen zum Lohne beſtimmt oder gewünſcht, das Ausſein aller Lebensgüter ſelbſt wieder als Leben vorgeſtellt und den Böſen, den Ungläubigen zur Strafe beſtimmt oder gewünſcht wird.

Digitized by Google

Wie kommt denn aber der Menſch dazu, das Nichtſein alles Guten zum Daſein alles Uebels — „in der Hölle ſind alle Uebel gegenwärtig" — folglich zu einem qualvollen Zuſtand zu machen? Eben ſo, wie er dazu kommt, den Scharfrichter zugleich zum Schinder zu machen, dem armen Sünder nicht nur das Leben zu nehmen, ſondern dieſer Beraubung des höchſten Gutes zugleich die größten Uebel — unendliche, wenn auch nicht der Dauer, doch der Stärke des Schmerzes nach unendliche Qualen beizufügen, alſo z. B. den armen Sünder den wilden Thieren vorzuwerfen, oder lebendig zu verbrennen, oder lebendig zu begraben, oder in Oel zu ſieden, oder ihm den Leib aufzuſchneiden und die Gedärme herauszuziehen, oder ihn von unten auf zu rädern, oder ſonſt wie Glied für Glied zu verſtümmeln, bis der letzte Todesſtreich erfolgt. So nur befriedigt ſich die beleidigte Gerechtigkeit oder Selbſtliebe, die Bosheit wider den, ſeis nun vermeintlichen oder wirklichen Böſewicht. Nur der „qualificirte," d. h. martervolle Tod iſt pikanter, dem Gaumen der peinlichen Aeſthetik genügender Tod. Was die Speiſe ohne die Würzen des Koches, das iſt die Todesſtrafe ohne die Zuthaten des Schinders. Der Tod nimmt zwar dem Maleficanten ſein theuerſtes und höchſtes Gut, aber befreit ihn ja auch zugleich von allen Uebeln, folglich auch den Uebeln des peinlichen Richters und Henkers. Daher hielt der Kaiſer Tiberius den Tod für eine ſo geringe Strafe, daß er die, welche ſterben wollten, zu leben zwang, und als einſt ein zum Tode Verurtheilter, Namens Carnulius, ſich ſelbſt entleibt hatte, ausrief: „Carnulius iſt mir entwiſcht," und der Kaiſer Caligula ließ die von ihm zum Tode Beſtimmten nur durch häufige kleine Stiche tödten, damit ſie, wie er ſagte, auch fühlten, daß ſie ſtürben.

Schrecklich iſt nicht der Tod an und für ſich; nein! der

Digitized by Google

naturgemäße, der gesunde Tod, — der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Mensch das Leben satt hat, wie es im Alten Testament von den Erzvätern und andern gottgesegneten Männern heißt, ist selbst der letzte Wille und Wunsch des Menschen, so lange er wenigstens in seinen Wünschen und Vorstellungen der menschlichen Natur getreu bleibt. Schrecklich ist nur der unnatürliche, gewaltsame, grausame Tod. Nur dieser erscheint daher dem Menschen als göttliches Strafgericht. So heißen bei dem Propheten Ezechiel der Tod durch das Schwert (Gewalt überhaupt), der Tod durch die Pest („böse Krankheiten" überhaupt), der Tod durch Hunger, der Tod durch wilde Bestien die vier bösen Gerichte oder Strafgerichte Gottes. Und die Hölle ist eben nichts anderes, als die von der göttlichen, d. h. gläubigen oder geistlichen Rachsucht und Einbildungskraft verewigte und verselbstständigte qualificirte Todesstrafe des peinlichen Rechts.

Die Hölle heißt im Neuen Testament „das Dunkel der Finsterniß," der „Kerker, wo Peiniger oder Kerkermeister sind," der „Feuerofen, wo Heulen und Zähnklappen," „der Ort der Qual" (eigentlich Tortur, Marter), wo die Verdammten „leiden des ewigen Feuers Pein;" also lebendig verbrannt werden, ohne je vernichtet zu werden, so sehr sie es wünschen, weil die Allmacht der göttlichen Strafgewalt sie nicht sterben läßt, sie wider Willen zu leben zwingt, aber nur um im Sinne Caligulas „den Tod zu fühlen," im Sinne des heiligen Augustins und anderer christlichen Heiligen „ohne Ende zu sterben." Daher nennen sie auch die Hölle „den ewigen Tod," „den unsterblichen Tod," den „Tod ohne Tod, das Ende ohne Ende." Was ist gegen diese Höllenpein die Pein des menschlichen Henkers, welcher den Tod zur Gränze seines grausamen Handwerks hat und überdieß nur auf eine

Digitized by Google

bestimmte qualvolle Todesart eingeschränkt ist, während die Höllenstrafe alle Schmerzen, alle von „erfinderischer Grausamkeit nur immer erdenkbaren Martern in sich begreift!“ [17])

Daß die Höllenstrafen denselben Sinn, denselben psychologischen Grund und Ursprung haben, als die peinlichen Strafen und Martern, das beweisen die indische und parsische Religion, welche selbst die geschichtliche Quelle der spätern jüdischen und christlichen Lehre von der Hölle und den letzten Dingen überhaupt ist, unwidersprechlich dadurch, daß sie Höllenstrafen und bürgerliche oder peinliche Strafen unmittelbar mit einander verbinden, wie wenn es z. B. bei den Parsen heißt: „300, 600 u. s. w. Riemenstreiche in dieser, 300, 600 u. s. w. Jahre Höllenstrafe in jener Welt,“ oder beide Strafen selbst der Art und Beschaffenheit nach zu einer und derselben Strafe machen, wie wenn z. B. bei den Indern der Ehebrecher hier auf einem glühenden eisernen Bette verbrannt und dort in der Hölle noch von einer glühendheißen eisernen Jungfrau umarmt werden soll. So plump und craß haben nun allerdings die Christen nicht die Einerleiheit der göttlichen oder höllischen und der menschlichen oder criminalistischen Strafen ausgesprochen, aber gleichwohl haben sie Gott, weil er nicht nur ein Gott der Liebe und Vergebung, sondern auch ein Gott des Zorns und der Rache sei, welcher über die Sünder in diesem und künftigem Leben die schwersten Strafen verhänge, zum Rechtfertigungsgrund der Todesstrafe gemacht [18]), und selbst, wenigstens in einer der furchtbarsten qualificirten Todesstrafen, in der Strafe des Verbrennens uns ad oculos demonstrirt, daß die Qualen des peinlichen Rechts sich der Beschaffenheit nach nicht von den Qualen der Hölle und umgekehrt diese

Digitized by Google

ſich nicht von jenen unterſcheiden. So heißt es z. B. in Döplers „Schauplatz derer Leibes- und Lebensſtrafen" von der Strafe des „Verbrennens." „Dieſe Lebensſtrafe iſt ſonderlich eine von denjenigen, ſo die Göttliche Majeſtät zu gebrauchen ſelbſt beliebet hat. Denn da finden wir ja in Heil. Schrift, wie Gott der Allerhöchſte als ein gerechter Richter aus rechtmäßigem Eifer die grauſamen Sünden und Laſter der Menſchen mit Feuer und Schwefel vom Himmel herab geſtrafet, wie die Exempel der ſieben Sodomitiſchen Städte ꝛc. ausweiſen." Aber das Feuer, welches Sodom und Gomorra vernichtete, iſt nur ein Exempel von dem hölliſchen Straffeuer, wie in der zweiten Epiſtel St. Petri und Epiſtel Judä geſchrieben ſteht.

Der Scharfrichter oder Henker hat bei den Deutſchen unter andern auch den Namen Meiſter Hämmerling — ein Name, den er, wie es in dem eben angeführten Schauplatz heißt, mit dem Teufel gemein hat, weil er bisweilen mit teufliſcher Grauſamkeit gegen den Menſchen wüthet, quia nonnunquam cum diabolica crudelitate in homines saevit. Aber Teufliſch und Hölliſch iſt eins; der Teufel iſt ja der Engel des Todes, wie er bei den Juden, Menſchenmörder von Anfang, wie er bei Johannes heißt, „ein Stifter und Urſacher, wie Luther ſich ausdrückt, der Sünde, des Todes und alles Jammers und Unglücks," folglich auch des hölliſchen. Aber eben ſo iſt es eins, ob ich Einen zum Henker oder Teufel wünſche; der Teufel iſt, wie Luther in den Tiſchreden ſagt, unſres Herr Gotts Henker, und der Henker iſt der Menſchen Teufel.

Als eine Pein der Hölle oder des Teufels wird beſonders die Pein des Durſts hervorgehoben. „Sende Lazarum, fleht der Reiche in der Hölle zu Vater Abraham, daß er das Aeußerſte ſeines Fingers ins Waſſer tauche und kühle meine Zunge, denn

Digitized by Google

ich leide Pein in dieſer Flamme.“ Aber auch in der Hölle des chriſtlich germaniſchen Criminalrechts fehlt nicht die „Durſt-Volter,“ welche „noch heut zu Tage (1693) an etlichen Orten bei Volterung der Heren und Zauberer pfleget practiciret zu werden, daß die Scharfrichter vor der Tortur ihnen eine Salzerichte Suppen (die ſie gar ungern einnehmen und hinterſchlingen), zu eſſen geben, hernach in der Volterſtube warm einheitzen laſſen, da denn die Heren, wenn ſie auf der Leiter hängen, ſo ſehr nach einem Trunk thun, drum bitten und flehen, als wenn ihnen die Seele ausgehen wollte,“ wie es in Döplers angeführtem Schauplatz heißt. Doch genug der Beweiſe von der Identität der zeitlichen und ewigen, der menſchlichen und göttlichen Hölle!

Digitized by Google

Anmerkungen und Belegstellen zur Unsterblichkeitsfrage.

1) Im Hiob steht mehrmals der Tod geradezu für Orcus, Todten- oder Schattenreich. — In Beziehung auf die Vorstellungen der alten Hebräer sei hier auch zugleich bemerkt, daß es schon in Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit Lpzg. 1794 I. Th. S. 166 richtig heißt: „der Scheol der Hebräer ist nichts als Versinnlichung des Zustandes des Nichtseins nach dem Tode." Der Schein einer „Art von Leben" entsteht nur dadurch, daß den Todten gewöhnlich nur besondere Lebensäußerungen oder Lebensthätigkeiten abgesprochen werden. Allein es findet hier eine Synecdoche Speciei oder Partis statt, d. h. es steht hier die Art für die Gattung, das Besondere für das Allgemeine, der Theil für das Ganze. Wenn also z. B. der localisirte Tod, das Todtenreich das Land der Stille oder des Schweigens heißt, so steht dieses Schweigen, dieses Nicht mehr reden für überhaupt Nicht mehr thätig sein, Nicht mehr denken und empfinden, kurz nicht mehr leben. So heißen auch bei Ovid die Todten die Schweigenden, Silentes, das Todtenreich z. B. der Sitz der Schweigenden. Uebrigens wird an einigen Stellen das Nichtmehrleben oder Nichtmehrsein der Todten auch unumwunden und unverblümt ausgesprochen, so Psalm 39, 14: „bevor ich weggehe (nämlich in die Unterwelt) und nicht mehr bin," und Sirach 17, 26 heißen „die Todten die nicht mehr sind." Wenn man aus Jesaias 14, 9—10 folgert, daß hier bereits den Schatten Gefühl zugeschrieben werde, so muß man aus dem vorhergehenden Verse auch schließen, daß hier den Bäumen Empfindungen zugeschrieben werden, denn so gut die Todten eine Schadenfreude darüber empfinden, daß jetzt der stolze König von Babel ihres Gleichen geworden ist, „freuen sich auch die Tannen und Cedern auf dem Libanon (und sagen): weil du liegst, kommt Niemand herauf der uns abhaue." Eben so ist es mit Hiob 26, 5 welcher Stelle zufolge man den „Schatten ein Erbeben vor der Allmacht Gottes zuschreibt." Wie kann man auch hier übersehen, daß mit den Todten, wenn man das hebräische Unter hier nicht als Präposition, sondern als Adverb

Digitized by Google

nimmt, wie es auch an der eben angeführten Stelle des Jesaias V. 9 steht, auch die Gewässer und ihre Bewohner erbeben? So erbeben oder erzittern ja auch Psalm 77, 17 die Wasser beim Anblick des Herrn.

2) Die Dichter identificiren daher mit Recht Seelen und Knochen oder Asche. Manesque sepulcris elicit et tepido devocat ossa rogo. Tibull. 1, 2, 43. Propertius sagt (2, 13, 32): „eine kleine Urne nehme auf meine Manen," meine Seele, d. h. meine Knochen und Asche. An den Todtenfesten, sagt Ovid (Fast. 2, 563) schweifen umher die leichten Seelen und die begrabenen Leichen. Eben so sagt er auch ebendaselbst (5, 451): er begrub den Schatten des Bruders. Selbst in der Naturgeschichte des Plinius (11, 37. 5. 54), steht Manen für Cadaver zum Scandal der rechtgläubigen Seelen. So bemerkt Gesner in seiner Chrestom. Plin. zu dieser Stelle: „Es ist etwas besonderes, daß manes hier vor den todten Körper gesetzt wird; denn ordentlich verstehen die Scribenten dadurch den vom Leib getrennten Geist, welcher so lange um solchen seinen Körper herumflattere, bis solcher zur Erden bestattet werde. Vielleicht hat Plinius mit Fleiß so geredet, anzuzeigen, was er als ein Mann, der ad Epicureismum ziemlich inclinirte, von den Dis Manibus hielte." Wenn aber der Geist oder die Seele nicht eher in die Unterwelt gelangt, als bis der Körper unter die Erde gebracht wird, nicht eher zur Ruhe kommt, als bis dieser im Grabe ruht — prius, quam sedibus ossa quierunt Virg. Aen. 6, 327 — nicht eher am Orte ihrer Bestimmung ist, als bis dieser am Orte seiner Bestimmung ist, so ist damit doch offenbar die Einheit der Manes, der Seele mit ihrem Cadaver ausgesprochen.

3) Quarum quidquid non creditur ars est, heißt es bei Lucan Phars. 6, 437 von den Thessalischen Todtenbeschwörerinnen.

4) „Es gehet mir nicht schlimmer als meinem Vater, welcher auch sterben mußte" idem mihi accidit, quod patri meo, nempe quod moriar. Schütze, Lehrbegriff der alten Deutschen vom Zustand der Seelen nach dem Tode 1750 S. 89.

5) So steht auf römischen Grabschriften ausdrücklich: Nos eo ordine, quo Natura permiserit, te sequemur. Kirchmannus de Funeribus Rom. 3, 9.

6) Im Corp. Jur. can. de jure funer. etc. Decr. Sec. P. Causa 13. Qu. 2. c. 2 u. 3. Der heilige Augustin dagegen hielt den Wunsch seiner Mutter, neben ihrem Gatten begraben zu werden, für einen ungöttlichen, und war daher sehr erfreut im Herrn, als sie unmittelbar vor ihrem Tode diesen irdischen Wunsch aufgab. Confess. l. 9. c. 11.

7) Siehe Joh. Gerhardi Loci Theol. de Resurr. §. 11. 3. de Morte §. 174.

8) Außer dem Pyriphlegethon, dem Feuerstrom, der bei Homer wenigstens noch nicht die mystische Bedeutung hat, daß er die Seelen von den irdischen

Digitized by Google

Schlacken reinige, ſondern, wie ſchon Apollodor in ſeinen Fragmenten andeutet, ſeinen Namen und Urſprung nur von dem Feuer hat, welches die Todten auf dem Scheiterhaufen verzehrt, außer dem Feuerſtrom alſo ſind und heißen die Flüſſe der Unterwelt: Acheron von Achea d. i. Schmerzen, Trauer, und Kokytos von Kokyo d. i. Weinen, Heulen. Und dieſer Kokytos iſt bei Homer ein Aperror d. i. Abriß, Ausfluß des Styxſtroms. Styx aber heißt die Schauderhafte von Stygno d. i. Haſſen, Verabſcheuen, Fürchten. Bei ihr ſchwören die Götter ihren heiligſten und furchtbarſten Eid, weil das den Göttern, den Unſterblichen Entgegengeſetzteſte, Verhaßteſte, Abſcheulichſte der Tod iſt.

9) Nach Georgi: Rußland in Simon Geſchichte des Glaubens an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. Heilbr. 1803 S. 158.

10) Le Chou-King, par Gaubil, revu et corrigè p. M. de Guignes Paris 1770 Part. 3. Ch. 7. Sect. 2.

11) Meiners Allgem. Kritiſche Geſchichte der Religionen. Hann. 1806 I B. S. 319.

12) Werke des tſchineſiſchen Weiſen Kung-fu-dſu v. M. Schott I Th. Halle 1826 1. B. 1. C. J.

13) Das Reich der Mitte v. S. W. Williams v. Collmann. Caſſel 1833 1. B. S. 499.

14) Es gibt nämlich nach dem Chriſtenthum, wenigſtens dem alten, zwei Unſterblichkeits- oder vielmehr Seligkeitszuſtände nach dem Tode. Der eine iſt der Zuſtand der Seele ohne Leib bis zum allgemeinen Gericht, der andere der Zuſtand der mit dem Leibe verbundenen Seele, und dieſer iſt erſt der Zuſtand der vollendeten Seligkeit. Die abgeſchiedenen Seelen ſehnen ſich daher nach der Vereinigung mit ihren Leibern. Siehe J. Gerhard L. Th. de Morte §. 307. In einer chriſtlichen Metaphyſik heißt der Zuſtand der außer dem Körper befindlichen Seelen geradezu ein unvollkommner und gewaltſamer. Siehe denſelben de Resurrect. Mort. §. 30.

15) Wenn einmal die Erfahrung den Menſchen überzeugt hat, daß der Ort, wohin er das Jenſeits verlegt, ſich nicht vom Dieſſeits unterſcheidet, wenn überhaupt einmal der Zweifel erwacht iſt, ob das Jenſeits an dem geglaubten Orte exiſtire, ja ob es nur überhaupt exiſtire, ſo wird es natürlich ſo weit als möglich den profanen Augen entrückt, die Exiſtenz deſſelben an dieſem oder jenem Orte aufgegeben, aber deßwegen doch nicht ſeine Exiſtenz an irgend einem Orte geläugnet. So ging es bekanntlich dem griechiſchen Elyſium. So ſollte auch das otaheitiſche Paradies auf der Inſel Baiatea gelegen ſein in der Nähe des Berges Temehani-Unauna, „aber in den höhern Regionen, ſo daß es den Augen der Sterblichen nicht zugänglich war.“ Ausland 1843 N. 241. So iſt es auch im Chriſtenthum. Erſt war der optiſche, augenſcheinliche Himmel der Wohnort der Gottheit und der Seligen. Es

Digitized by Google

wurden aber mehrere Himmel unterſchieden, und nur der höchſte, inſofern den irdiſchen Augen verſchloſſene, aber deßwegen doch an ſich oder in Momenten der Entzückung ſichtbare Himmel — „ich ſehe den Himmel offen und des Menſchen Sohn zur Rechten Gottes“ — als dieſer Ort beſtimmt. Die Kirchenväter und katholiſchen Theologen nennen dieſen höchſten Himmel Empyreum und beſchreiben ihn unter Anderm als unermeßlich hoch und unermeßlich groß — unermeßlich groß und geräumig, damit er einerſeits, wie Wilhelm von Paris ſagt, die unendliche Macht und Herrlichkeit Gottes beweiſe, andrerſeits das heftige Verlangen des Menſchen, große Länderſtrecken zu beſitzen und beherrſchen, befriedige. Ad humani desiderii vehementiam satiandam, quae amplas possessiones lataque terrarum dominia requirit. (Hieron. Vitalis Lexic. Mathem. Astronom. Geom. Paris 1668.) Wer kann es nun dem Oberhaupt der katholiſchen Kirche verargen, daß er ſo ſehr an der weltlichen Herrſchaft feſthält! Stammt bei ihm dieſes irdiſche Verlangen nicht aus dem himmliſchen Jenſeits? Die proteſtantiſche, wenigſtens lutheriſche Theologie beſtimmte nicht den Ort des Himmels, ſprach ihm aber doch nicht die örtliche Exiſtenz überhaupt ab, ſondern räumte ihm ein certum *ποῦ*, ein gewiſſes Wo ein. Wie mit dem Himmel, war es mit der Hölle. Der Katholicismus verſetzte die Hölle in die Erde, ja machte ſie ſelbſt zum Mittelpunkt des Univerſums, d. h. der Erde. Im Katholicismus iſt daher die Hölle ein Artikel, der nicht nur in eine Glaubenslehre, ſondern ſelbſt in ein mathematiſches und aſtronomiſches Lexikon, wie das eben angeführte, gehört, denn als der Mittelpunkt der Erde — universi istius centrum — wäre die Hölle der geeignetſte Ort zu aſtronomiſchen Beobachtungen, wenn nicht die Dichte der Erde im Wege ſtände. Ja ſie gehört hier eigentlich in jedes Handbuch der Geologie, denn die Schlünde der feuerſpeienden Berge ſind die Eingänge der Hölle, ihre Ausbrüche entweder wirkliche Expectorationen des ewigen Höllenfeuers oder doch lehrreiche Vor- und Beiſpiele von ſeiner furchtbaren Gewalt und Stärke. Die proteſtantiſchen Glaubenslehrer dagegen wiſſen nicht mehr, wo die Hölle iſt, nur daran zweifeln ſie nicht, daß ſie irgend wo iſt. So heißt es z. B. in J. G. Baieri Comp. Theol. Posit. Lps. 1717 p. 368: Locum inferni quaerere aut definire velle in hac vita, inutiliter curiosum est. Quod autem certus locus damnatis destinatus sit, non est dubium; ebenſo in J. F. Buddei Comp. Instit. Theol. Dogm. l. 2. c. 3. §. 17. Eben ſo wenig zweifeln ſie daran, daß das Feuer der ewigen Höllenſtrafen „wirkliches, eigentliches, materielles, körperliches Feuer“ ſei, ob ſie gleich die Natur deſſelben nicht näher zu beſtimmen wagen, daß überhaupt die Hölle der Inbegriff nicht nur der entſetzlichſten Seelenqualen, ſondern auch der entſetzlichſten Körperſchmerzen und Sinnebeleidigungen iſt, daß alſo, kurz und derb geſagt, die Hölle nicht nur teufliſch brennt, ſondern auch teufliſch ſchmeckt und teufliſch ſtinkt. Die Hölle heißt daher bei den Proteſtanten der ſchmutzigſte Wohnort, domicilium squalidissimum, in dem angeführten katholiſchen Lexikon der ver-

Digitized by Google

worfenſte Ort, gleichſam die Kloake oder der Abtritt des Univerſums. O wie armſelig, wie dürftig, muß ich abermals bei dieſer Gelegenheit ausrufen, iſt doch der wiſſenſchaftliche Senſualismus und Materialismus gegen den religiöſen oder ſpiritualiſtiſchen Materialismus, welcher ſelbſt an die Ewigkeit der menſchlichen Excremente glaubt!

16) So ſagt z. B. Theodoret (in Epist. ad Corinth. 15, 34) „weislich behauptet hier der Apoſtel, daß, wer nicht an die Auferſtehung glaube — die Auferſtehung iſt aber eben die ächt chriſtliche Unſterblichkeit —, nichts von Gott wiſſe, denn wer Gott zu kennen behauptet, der glaubt, daß er gerecht ſei. Zur Gerechtigkeit gehört aber die Wiedervergeltung, die wir jedoch in dieſem gegenwärtigen Leben nicht finden. Wer ſich daher zum Gottesglauben bekennt, der muß eine Auferſtehung erwarten," eben ſo Chryſoſtomus (Homil. in Johann.): „wenn keine Auferſtehung iſt, wie kann die Gerechtigkeit Gottes gerettet werden, da hier ſo viele Böſe glückliche Tage haben, ſo viele Gute in der Bedrückung leben und ſterben; wie kann jeder von dieſer empfangen, was ihm gebührt, wenn keine Auferſtehung iſt?" Kürzer lautet daher der Schluß alſo: wenn keine Unſterblichkeit iſt, ſo iſt keine Vorſehung, wenn keine Vorſehung, keine Gottheit. „Wenn keine Auferſtehung iſt, ſo iſt weder Gott, noch Vorſehung, ſondern Alles eine Beute des Zufalls" (Joh. Damascenus de orthod. fide l. 4. c. 28). Kurz und gut ſagt daher Ph. Mornäus (de veritate Rel. Christ. c. 15): „wer an Gott glaubt, glaubt an ſeine Unſterblichkeit, denn wie ſollte in ein ſterbliches Weſen dieſer Gedanke kommen? Und wer an ſeine Unſterblichkeit glaubt, glaubt auch an Gott." Dagegen ſagt der fromme und philoſophiſche Kaiſer Marc Antonin (12, 5): „wenn es gerecht wäre — nämlich, daß die Menſchen unſterblich wären — ſo wäre es auch möglich, und wenn es der Natur gemäß wäre, ſo hätte es auch die Natur wirklich gemacht, oder mit ſich gebracht." Es iſt alſo nicht gerecht, weil es nicht der Natur gemäß, und nicht möglich, weil der Gott des heidniſchen Weiſen, ſo mächtig und gütig er auch iſt, doch nur thut und vermag, was der Natur nach, nicht was dem menſchlichen Wunſch nach möglich iſt. Die Chriſten, wenigſtens die Alles von ſich auf Gott ſchiebenden, die nicht auf die Verdienſtlichkeit ihrer Werke pochenden, glauben freilich nicht die Unſterblichkeit zu glauben, weil ſie ſie wünſchen, oder gar als einen ſchuldigen Lohn fordern, wie die Papiſten (ſiehe Gataker's Commentar zu Antonin) ſondern nur weil ſie Gott ihnen verſprochen habe, was aber Gott verheißen, gewiß ſei. Aber die Verheißung der Unſterblichkeit ſetzt ja ſelbſt den Wunſch derſelben voraus, iſt nur die göttliche Zuſage und eben deßwegen göttliche, d. i. unzweifelhafte Gewißheit ſeiner Erfüllung. Außer dem theologiſchen Grunde der Unſterblichkeit haben denn auch ſelbſt die lutheriſchen Theologen den pſychologiſchen oder egoiſtiſchen Grund offen ausgeſprochen. So ſagt z. B. Rechenberg in einer Note zu Athenagoras von der Auferſtehung der Todten (1685 Lips.): „Gott, der Urheber des Lebens, liebt das Leben der Menſchen.

Digitized by Google

Und deßwegen iſt allen die Liebe zum Leben eingeboren. . . . Da aber dieſe Lebensliebe auch durch das längſte Leben nicht befriedigt wird, ſo beweiſt ſie das Vorhandenſein eines andern Lebens, das dieſes Verlangen des Menſchen ſtillen muß."

17) Worte eines Benedictiners und Dr. der Theologie. „Non est tormentum ab ingeniosa crudelitate excogitabile, non est ullus dolor tam intolerabilis, quem non infernalis poena complectatur. Omnis dolor irruet super eum. Job. 20, 22." P. Mezger Sacra Hist. Aug. Vind. 1700. p. 633. Uebrigens ſagt auch ſchon der heidniſche Todtenrichter Minos bei dem römiſchen Dichter Claudianus zu dem ſchändlichen Ruſinus: alle Arten von Leiden oder Schmerzen will ich über dich verhängen. Genus omne dolorum in te ferre lubet. In Rufin. 2, 506.

18) Siehe hierüber z. B. Hugo Gr. de jure belli et pacis l. 1. c. 1. §. 5 und 8. B. Carpzovii Pr. N. Rer. crimin. P. III. Qu. 101. Insbeſondere aber über den heiligen Beruf und göttlichen Urſprung des Henkers und Schinders (tortoris, Folterer's) bei den chriſtlichen Criminaliſten im Gegenſatz zu der verächtlichen Bedeutung deſſelben bei den Heiden, beſonders den Römern ſiehe Doepleri Theatrum Poenarum, Suppliciorum et Execut. crimin. Oder Schauplatz derer Leibes- und Lebensſtrafen. Sondersh. 1693. cap. 6. Nr. 57. und Jod. Damhouderii Praxis Rerum crimin Antverp. 1601. cap. 155.

Digitized by Google

Zur

Theogonie.

Oder

Beweiſe, daß der Götter Urſprung, Weſen und Schickſal der Menſchen Wünſche und Bedürfniſſe ſind.

Nach den lateiniſchen Schriftſtellern.

Digitized by Google

1.

Der himmlische oder natürliche Jupiter.

Der erste und mächtigste Wunsch des Menschen ist der Wunsch zu leben, denn „edler als das Leben ist nichts auf der Welt," wie selbst die für ihren Gemahl freiwillig sterbende Alkestis bei Euripides mit Recht behauptet. Das Wesen oder der Gott, welcher diesen Wunsch erfüllt, ist daher der Optimus Maximus, der Beste und Höchste, der dem Range nach erste und mächtigste Gott. Dieser ist und heißt bekanntlich bei den Römern Jupiter, bei den Griechen Zeus.

„Jupiter, ruft im Pönulus des Plautus der Karthager Hanno aus, als er endlich seine geraubten und verkauften Töchter wieder gefunden, Jupiter, der du das Menschengeschlecht pflegst und erhältst, durch den wir leben und bestehen, auf den alle Menschen die Hoffnungen ihres Lebens setzen, gib mir heute deinen Segen." „Gib mir Jupiter recht langes Leben, gib mir recht viele Jahre!" heißt es in der die Wünsche überschriebenen Satyre Juvenals. „O wenn mir Jupiter die vergangenen Jahre wieder brächte! ruft in Virgils Aeneis der alte Evander beim Abschied von seinem Sohne aus, und betet dann: o ihr Himmlischen und du Jupiter, der Götter mächtigster Lenker, wenn ich meinen Sohn wiedersehen werde, so bitte ich um Leben, wenn

Digitized by Google

aber ein unsäglicher Fall ihm verhängt ist, o! so laßt mich sogleich das grausame Leben abbrechen.“ „Ich bitte, sagt Horaz in seinen Episteln, um nichts weiter den Jupiter, als daß er mir schenke, was er gibt und nimmt: Leben und Gut.“ Derselbe in seinen Oden: „Forsche nicht nach deinem Lebensende! erdulde — es ist das Beste — was auch immer geschehe, mag dir Jupiter nur noch diesen oder mehrere Winter gewähren!“ „Jupiter hat dir — so schmeichelt der Dichter Statius in seinen Silven dem Domitian — lange Jugend zugesagt, ja sogar seine Jahre (seine Lebenszeit d. i. unsterbliches Leben) verheißen.“ „Möge Jupiter, wünschte nach Tertullians Apologeticus das römische Volk dem Kaiser, deine Jahre (Lebenszeit) auf Kosten unserer Jahre mehren.“ [1])

Aeschylos nennt in den Schutzflehenden den Zeus φυσίζοος, den Lebenzeugenden, den Belebenden, und bei den griechischen und römischen Philosophen von Plato an bis herab auf Apulejus heißt ausdrücklich Jupiter oder Zeus die Ursache oder der Urheber des Lebens. Ja die griechischen Philosophen suchen diese seine Wesensbestimmung selbst sprachlich zu begründen, indem sie behaupten, daß Zeus von Zen, das Leben, der Genitiv Dios aber von der Präposition Dia, durch abstamme, also das Wesen bedeute, durch welches wir leben. Der verrückte griechische Arzt Menekrates nannte sich darum Zeus, weil er durch seine Heilkunst die Ursache sei, daß die Menschen lebten. Ich Zeus, schreibt er bei Athenäos an Philippos, gebe ihnen Leben.

Jupiter ist also Vitumnus, d. h. Lebensgott, aber er heißt nicht so. Der religiöse Obscurantismus und Pedantismus der Römer, welcher mit scholastischer Spitzfindigkeit Wesen und Eigenschaften der Hauptgötter in eine Menge kleinlicher Untergötter zerspaltet, hat auch diesen nur dem Jupiter gebührenden Namen

Digitized by Google

einem ganz obscuren Gott zugeeignet.[2]) Was aber Jupiter nicht dem Namen, das ist er der That nach. Jupiter ist der Gott des Himmels, der Gott der himmlischen (Aether) und irdischen Luft, der Gott und Vater des Lichtes und Tages, Diespiter, Lucetius. Wer aber Licht und Luft gibt, der nur allein gibt auch Leben, nicht ein besonderer Lebensgott ohne Licht und Luft. Wir sehen, sagt Cicero in seiner zweiten Rede für S. Roscius, daß das „Licht, das wir genießen und der Lufthauch, Athem, den wir ziehen, uns vom Jupiter mitgetheilt werden." „Das Licht genießen", das „Licht erblicken oder sehen" ist aber im Sinne des Römers, des Griechen, des Menschen überhaupt soviel als Leben. Ja! das individuelle Lebensprincip, der Geist, die Seele selbst ist nach den Alten himmlisches Wesen, d. i. Aether, Luft, Licht, Feuer.

Macht man nicht das freundliche Licht, sondern den furchtbaren Blitz zum ersten Wesen Jupiters, so läuft der Unterschied zwischen dem Lucetius, dem Erleuchter und dem Fulminator, dem Blitzer doch nur darauf hinaus, daß jener zum Menschen sagt: ich bin der Herr des Lebens, dieser aber: ich bin der Herr des Todes. Wer aber den Tod, der hat eben damit auch das Leben in seiner Gewalt, der ist wenigstens insofern, als er mich nicht tödtet, während er mich doch jeden Augenblick tödten kann, der gnädige Grund, daß ich lebe. Und wer einmal Donner und Blitz, der hat auch die Wolken und Wolkenbrüche und andere atmosphärische Uebel, „Nebel und schädliche Luft" in seiner Hand. Wer aber seinen Zorn und Grimm in verheerenden Wolkenbrüchen, Hagel- und Donnerschlägen ausläßt, derselbe offenbart auch augenscheinlich sein Wohlwollen in wohlthätigem Sonnenschein und Regen. Und so ist denn Jupiter, der furchtbare Donnerer und Blitzer zugleich der freundliche Erheiterer des Himmels und des menschlichen Gemüths, Serenator und der fruchtbare Regengott,

Digitized by Google

Pluvius oder Imbricitor. Wie können aber ohne das „Waſſer aus Gott", wie die Griechen den Regen nennen, Pflanzen, Thiere und Menſchen leben? Es iſt ja nur, wie Virgil im Landbau ſagt, „der allmächtige Vater, der Aether, der ſich im Frühling mit fruchtbaren Regengüſſen in den Schooß ſeiner freudigen Gattin, der Erde, ſenkt und ihre Leibesfrüchte jeglicher Art nährt." Die baumloſen, verbrannten Sandwüſten Libyens dagegen haben nicht, wie ſich Lucan im neunten Buche ſeiner Pharſalia ausdrückt, „die zum Leben erforderliche Beſchaffenheit, und Jupiter kümmert ſich nicht um dieſes Land", d. h. er regnet nicht. Aegypten allerdings bedarf nicht, wie derſelbe im achten Buch ſagt, Jupiters, aber nur nicht unmittelbar, denn der Nil, der es durch ſein Waſſer befruchtet und belebt, iſt ja ſelbſt, wie es ſchon bei Homer von ihm, auch andern Flüſſen heißt, ein „himmelentſtrömender, himmelentſproſſender", ſo daß alſo auch Aegypten zuletzt nur dem durch ſeine Regengüſſe die Flüſſe ſchwängernden und eben deßwegen fruchtbaren Jupiter — Frugifer — ſein thieriſches und pflanzliches Leben verdankt. Jupiter iſt das allbelebende, überirdiſche, lichte, luftige, ätheriſche Weſen, mit einem Worte: der Himmel. „Sieh an den Himmel (wörtlich die glänzende Höhe), den All' als Jupiter anrufen" ſagt bekanntlich der Dichter Ennius. Aber er iſt der Himmel, welcher Blitz und Donner — Jupiter Elicius — Tod und Leben — „allmächtiger Jupiter entreiße dem Tode" (Virg. Aeneis) — Regen und Sonnenſchein — „erfleht euch ihr Bauern feuchte Sommer und heitere Winter!" „rufe durch Gelübde den Regen herbei!" (Virg. Landb.) — auf menſchliche Bitten hervorbringt. Er iſt der gemüthlich natürliche, der religiös phyſikaliſche Himmel, kurz der Himmel, deſſen Janus, deſſen Oeffner und Schließer der Wunſch iſt — der zwar bis heute noch den Gottesgläubigen und Gottesgelehrten unbekannte, weil unbe-

Digitized by Google

nannte, aber gleichwohl „älteſte Gott," der „Gott der Götter," der Gott vor allen Göttern. Daher heißt auch Jupiter „eher" ante, der Beſte, d. i. der Wohlthätigſte, als der Mächtigſte oder Größte, weil, wie Cicero ſagt, es größer oder wenigſtens angenehmer, erwünſchter, „liebenswürdiger iſt, Allen zu nützen, als große Macht zu beſitzen." Das heißt, der erſte Jupiter des Menſchen iſt der Wunſch des eigenen Beſten, aber der zweite Jupiter iſt der Größte, weil er als Jupiter secundus, als günſtiger Wind-, überhaupt Welt-Gott durch ſeine Macht dieſen Wunſch des Menſchen begünſtigt [3]), dieſes Beſte ſiegreich und glorreich ans Licht fördert.

2.

Der irdiſche oder bürgerliche Jupiter.

Jupiter iſt als der Herr über Leben und Tod auch der oberſte Gott und Herr des bürgerlichen, ſtaatlichen Lebens — der Gott der Bündniſſe, insbeſondere der ehelichen und freundſchaftlichen, der gaſtrechtlichen und völkerſchaftlichen Bündniſſe, der Gott des Eidſchwurs, der Treue, Fides, welche Horaz die Schweſter, Cicero die Grundlage der Gerechtigkeit, Valerius Maximus die ſicherſte Bürgſchaft der menſchlichen Wohlfahrt nennt. Sowie aber der phyſikaliſche Jupiter, der Himmel über Rom nicht der griechiſche oder deutſche, ſondern italiſche — coelum italum — römiſche Himmel iſt [4]), ſo iſt auch der politiſche Jupiter weſentlich römiſcher Gott — „unſer Jupiter," heißt es z. B. in Horazens Oden —, zwar „des Menſchengeſchlechts Vater und Hüter," aber nur als „treueſter Hüter der römiſchen Herrſchaft," nur

Digitized by Google

mittelst römischer Gesetze und Waffen. Der Beste und Größte, der Optimus Maximus ist daher nur ein Beiname des Capitolinischen Jupiters, das „Capitolium, wie Cicero sagt, die irdische Wohnung Jupiters.“ Das heißt: das Beste und Größte, was der Mensch als Römer sich denken und wünschen kann, sein höchstes Wesen begreift das Capitolium in sich.

Jupiter ist Victor, Invictus, der Sieger, der Unbesiegbare. Aber war es nicht der Wunsch des Römers, selbst der Unbesiegte und Unbesiegbare zu sein und zu heißen? Hieß nicht einst schon bei Livius der Dictator Quinctius Pennus den jungen T. Manlius beweisen, daß der Römer unbesiegbar sei? Mußten nicht die römischen Soldaten nach Livius schwören, daß sie nur als Sieger aus dem Kampfe zurückkehren wollten? Jupiter ist Stator, der die Römer im Kampfe nicht fliehen läßt, sondern feststehen macht und durch diese Standhaftigkeit das römische Reich selbst feststellt. Aber war es nicht auf den erfüllten Wunsch des Romulus: „Jupiter, nimm den Römern ihre Furcht, hemme ihre schmähliche Flucht!“ daß Jupiter diesen Beinamen erhielt? Jupiter ist Feretrius, Feindeschläger — oder deswegen so genannt, weil man ihm die dem feindlichen Feldherrn abgenommenen Waffen darbrachte —; aber erhielt er nicht auf eine ähnliche Veranlassung, wenn auch nur der Sage nach — aber was ist nicht Sage in der Religion? — vom Romulus diesen Namen? Jupiter ist der Feldherr, Imperator (Oberbefehlshaber, Herrscher), der Triumphirende, Triumphator, aber wie hätte der Römer dem höchsten Gott oder Wesen diesen Beinamen als Ehrentitel geben können, wenn nicht für ihn selbst der Feldherr, der Triumphator der höchste Wunsch und Gedanke gewesen wäre? Jupiter ist der Weltbeherrscher, „der Imperator und König der Götter und Menschen,“ wie ihn Plautus im Rudens, Virgil in der Aeneide, „der

Digitized by Google

Herrſcher der Herrſcher, der Könige,“ wie ihn Horaz in ſeinen Oden nennt. Aber herrſcht dieſer Jupiter nur im Himmel, wie Ovid ſagt, nicht auch im Herzen des Römers? Iſt nicht Roms Schickſalsbeſtimmung die Herrſchaft der Welt? Kann man aber nicht eben ſo wie Niſus in Virgils Aeneide fragen, ob die glühende Begierde, hier die Begierde zu herrſchen, von den Göttern eingegeben oder nicht vielmehr ſelbſt das Schickſal, der Gott des Menſchen ſei? Iſt nicht das römiſche Volk ſelbſt gleich ſeinem Gotte, wie Cicero z. B. in ſeinen Reden ſagt, „der Herr der Könige, der Sieger und Herrſcher aller Völker?“ nicht Romulus, der Vater und Gründer Roms, „Gottgezeugter, ſelbſt Gott,“ wie es bei Livius heißt? Was iſt alſo der römiſche Gott anders, als der ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche, der der Erfüllung ſeiner herrſchſüchtigen Wünſche gewärtige und gewiſſe Römer?

Als die göttliche Roma oder die göttliche Herrſchſucht der Römer in dem römiſchen Kaiſer ſich in Einer Perſon verkörpert und vereinigt hatte[5]), traten da die Kaiſer nicht förmlich an die Stelle der Götter? Sagt nicht z. B. Plinius in ſeinem Panegyricus: „Capitoliniſcher Jupiter . . . du haſt ihm, nämlich dem Kaiſer Trajan, deinen Namen, deine Würde abgetreten“? Wurden nicht jetzt die Eide bei dem Genius oder Glücke der Kaiſer geſchworen? Wurde nicht jetzt der Kaiſer als „der wirkliche, gegenwärtige, ſichtbare Jupiter“ von den Dichtern gefeiert?[6]) Und waren dieſe Dichter nur elende Schmeichler? Hatte denn noch der alte Jupiter politiſche Bedeutung und Macht? Hatte nicht der Kaiſer ihm nur noch die Herrſchaft über Licht und Luft, Blitz und Donner, Regen und Sonnenſchein übrig gelaſſen?[7]) Was half aber die Gunſt des Himmels, wenn der Kaiſer ungnädig war? Hing nicht von den kaiſerlichen Launen allein das Schickſal des

Digitized by Google

Menſchen ab? War es der Jupiter Tonans, der Gott der Gewitterſtürme, der Herr der Wind- und Waſſerhoſen, der den Ovid ins Exil verſchlagen? Iſt es alſo nicht wahr und richtig, wenn es heißt: „Jupiter iſt allmächtig im Himmel, doch Cäſar auf Erden"?

Als Auguſtus dem Donner-Jupiter einen beſondern Tempel auf dem Capitolium errichtet hatte und dieſen häufig beſuchte, ſo träumte ihn, wie Suetonius und Dio Caſſius erzählen, daß ſich der Jupiter Capitolinus über dieſe Zurückſetzung beſchwere. Ja! Traum war jetzt der Capitoliniſche Jupiter, Wirklichkeit nur noch kraft der Gewitterfurcht des Kaiſers der donnernde Jupiter. Vortrefflich iſt daher, was der ächt römiſche, männliche Dichter Lucan im ſiebenten Buch über den Untergang der römiſchen Republik auf den pharſaliſchen Feldern ſagt: „Lüge iſt, daß Jupiter regiert. Kein Gott kümmert ſich um menſchliche Dinge. Doch wird ſich dafür die Erde an den Göttern rächen. Die Bürgerkriege werden die Cäſaren den Göttern gleich ſetzen." Ja! Lüge war die Herrſchaft Jupiters, als der Kaiſer Herrſcher wurde. Nur wo kein König und Kaiſer, kein Herr auf Erden, hat ein Herr, ein König im Himmel noch Sinn und Macht — unmittelbare, perſönliche, die einzig wahre und eben deßwegen unerſetzliche, unvertretbare Macht.

Wie aber der himmliſche Jupiter als Lebensluft und Lebenslicht kein ausſchließliches, monotheiſtiſches, ſondern allgemeines, pantheiſtiſches Weſen iſt, ſo iſt auch der irdiſche Jupiter als die Seele oder Lebensluft, spiritus vitalis des Staats, wie ihn Seneca in ſeiner Schrift von der Milde nennt, kein Weſen oder Gott nur für ſich, ſondern auch für Andere. Alle wiſſen, ſagt derſelbe Seneca ebendaſelbſt, daß der Kaiſer eben ſo über ihnen, als für ſie iſt. „Zürne mir nicht, Jupiter, ſagt Martialis im ſiebenten

Digitized by Google

Buch ſeiner Epigramme, wenn ich mir nichts für mich von dir erbitte, dich muß ich für den Kaiſer anflehen, den Kaiſer für mich.“ Der Kaiſer iſt ein allgemeines Gut, jeder Römer hat daher Antheil an dieſem Gemeingut, jeder iſt ein Glied oder Theil ſelbſt der göttlichen Kaiſerſubſtanz[8]). So hat ſelbſt der knechtiſche Römer Kaiſergefühle, findet im kaiſerlichen Despotismus ſeinen eigenen befriedigt und vergegenſtändlicht.

3.

Juno.

Jupiter, der Weltbeherrſcher, iſt das höchſte göttliche Weſen des Römers, der herriſche, für ſich freie, für Andere aber despotiſche Wille der pſychologiſche Imperator und Jupiter des Römers. Selbſt als Familienvater war der Römer Herr im ſtrengſten Sinne des Worts, Herr über Leben und Tod — ein häuslicher Jupiter, supercilio cuncta movens. Meine Juno, ſagt in Plautus, Caſina Stalino zu ſeinem Weibe, du darfſt gegen deinen Jupiter nicht ſo grimmig ſein. Dominus, d. i. Herr, Gebieter, Tyrann wurde der Vater von den Kindern genannt. Glücklicher und nothwendiger Weiſe gehört aber zum geſtrengen Hausherrn auch die gütige Hausfrau, wenngleich auch ſie Domina, Herrin iſt und heißt, zum Römer auch die Römerinn, zum König auch die Königinn, zum Jupiter alſo auch die Juno. Jupiter iſt als Ehegemahl ſelbſt „Vorſtand der Ehe;“ aber doch tritt bei ihm dieſe Eigenſchaft in den Hintergrund. Das Weſen des Mannes erſchöpft nicht die Ehe für ſich allein. Der Schooß des Weibes birgt keine Lorbeerkränze; dem Sieger von Weibern, dem

Digitized by Google

Herrn über Kinder und Sclaven gebühren keine Triumphe. Anders ist es beim Weibe, wenigstens dem antiken, welches den erschöpfenden Sinn seines Wesens und Daseins, seine menschliche und politische Bedeutung und Wirksamkeit nur in der Ehe, in der Familie findet, wenn gleich in außerordentlichen Fällen — freilich auch in Angelegenheiten der weiblichen Eitelkeit und Putzliebe — siehe Livius 34, 5 — die römischen Frauen in öffentlicher und gemeinschaftlicher Wirksamkeit auftreten.

Die Sache der Ehe, die Sache des Weibes überhaupt, findet daher erst in Jupiters Gattinn ihre Vertretung, ihre Vergegenständlichung. Juno ist der „Genius" der Weiber; bei „ihrer Juno," ihrer Schutzgottheit, d. h. ihrem eigenen Wesen [9]) — denn was anders schützt das Weib als die Macht, die es durch sein eigenes Wesen auf den Mann ausübt? — schwuren die Römerinnen. Juno ist zwar nicht blos Gattinn, sondern zugleich selbst Herrscherinn, Regina, weibliches Staatsoberhaupt, insbesondere die Schutzgottheit der Curien oder Stadtgemeinden, aber gleichwohl sind doch ihre wesentlichen Eigenschaften und Verrichtungen ächt weiblicher Natur. Sie ist und heißt daher schlechtweg die Frau, Matrona — übrigens auch „Jungfrau," „Jungfräuliche" als Schutzgöttinn der Jungfrauen — die Hausfrau oder Hausmutter, Mater familias, die Pronuba, Juga oder Jugalis, d. h. die Mann und Weib Verbindende, die Stifterinn und Vorsteherinn der Ehe, die Versöhnende, die Friedensstifterinn zwischen Mann und Weib, Viriplaca, die die Braut auf dem Wege in das Haus des Bräutigams sicher Geleitende, Iterduca, Domiduca, die Löserinn des Gürtels, womit die Neuvermählte umgürtet war, Cinxia, die Salberinn, Unxia, welche die Schwelle des neuen Hauses zu glücklicher Vorbedeutung mit Oel und Fett einsalbte [10]). Kurz, Juno ist das Herz des Weibes als Gott-

Digitized by Google

heit[11]) — die Göttinn, in welcher die wichtigsten Wünsche des Weibes — auch des Mannes als Gatten und Vater — ihre Erfüllung finden. Vor Allem ist sie daher Lucina oder Lucetia, die Kinder gebende und ans Licht fördernde Göttinn — die Göttinn, welche die Gebährenden um ihren Beistand anrufen, daher auch Opigena genannt. „Du Lucina, heißt es z. B. in Ovids Fasten im zweiten und dritten Buche, hast uns das Licht (das Leben) gegeben. Du gewährst der Kreißenden Wünsche.“ „Schütze huldvoll, Lucine, die schwangern Weiber und entnimm ihrem Leibe schmerzlos die zeitige Bürde!“

Obgleich aber Juno aus zärtlicher Vorsorge für ihr Geschlecht selbst Hebammendienste thut — natürlich nur religiöse, nicht materielle, chirurgische — ja selbst als Fluonia, wie Festus sagt, den Fluß des Blutes nach der Empfängniß zurückhält; so überläßt sie doch großmüthig die besondern, zur Erfüllung der ehelichen Wünsche erforderlichen Verrichtungen andern untergeordneten Göttern und Göttinnen: — eine unübersetzbare Stelle! — ut feminae sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur, adest enim Dea Virginensis et deus pater Subigus et dea mater Prema et dea Pertunda. Der heilige Kirchenvater Augustin, dessen Schrift vom Staate Gottes diese Stelle entnommen ist, weist mit Entrüstung diese Göttinnen, namentlich die Dea Pertunda, zur Thüre des Brautgemachs hinaus und ruft unwillig aus: Agat aliquid et maritus. Thue doch etwas auch der Mann selbst, überlasse er nicht Alles den Göttern! Welche atheistische Vergötterung der menschlichen Selbstthätigkeit! Kann denn der Mensch, heiliger Augustin! etwas, namentlich Gutes aus sich selbst, ohne göttlichen Beistand thun? Ist aber Kinderzeugen nicht ein gutes Werk? Und wenn die Menschen, wie wenigstens moderne

Digitized by Google

Afterchriſten behaupten, um reden zu lernen, Gott zum „Vorredner," folglich auch conſequenter Weiſe, um tanzen und reiten zu lernen, Gott zum Vortänzer und Vorreiter nöthig haben, müſſen ſie dann nicht auch die Anfangsgründe der „Kunſt zu lieben," urſprünglich wenigſtens von Gott empfangen haben? Der Menſch weiß ja Alles nur hinterdrein aus der Erfahrung, und das Können hängt vom Wiſſen ab. Wie konnte alſo der Menſch aus ſich ſelbſt wiſſen, wie man es anfangen muß, um Kinder zu zeugen? Nothwendig gilt auch hier: ab Jove principium. Amerikaniſche Wilde kennen nicht einmal den Genuß des Kuſſes — ein deutlicher Beweis, daß der Menſch nicht von ſelbſt auf das Küſſen gekommen, daß der Kuß keine menſchliche Erfindung, ſondern eine Offenbarung der göttlichen Liebe iſt, daß alſo nicht Adam, ſondern Gott zuerſt die Eva geküßt hat. O welch ein entzückender Gedanke, daß der menſchliche Kuß nur ein Nachdruck des göttlichen Urkuſſes iſt, daß auch hier der Menſch nur leidend thätig iſt, nur küßt als von Gott geküßt, gleichwie er ſich nur denkt und weiß, als von Gott gedacht und gewußt!

4.

Minerva.

Kein Leben, keine Macht, kein Heil weder des Einzel- noch des Gemeinweſens ohne Jupiter und Juno! Heilbringerin, Retterin, Sospes heißt daher Juno, wie Jupiter Heil und Hülfebringer, Salutaris, Opitulator. Aber was iſt Macht, Gewalt, „ſelbſt titaniſche, ohne Klugheit?" Was hilft mir der Jupiter ſelbſt als Jupiter Pecunia, als Geldgott, welcher noch heute der

Digitized by Google

allmächtige Gott der Welt iſt, wenn nicht die Göttinn „Numeria, welche — nach Auguſtin vom Staate Gottes — das Zählen lehrt," alſo die Rechenkunſt dieſem Helfer zu Hülfe kommt? Was der Jupiter Prodigialis, welcher durch Wunderzeichen bevorſtehendes Uebel vorherſagt, ſelbſt durch redende Stiere dem Menſchen zuruft: Hüte dich! wenn mir nicht die Göttinn der guten Lehren und Ermahnungen [12]) mit ihrem Rathe beiſteht? Was hilft aller Kinderſegen der Juno Lucina oder Caprotina, wenn nicht die Kunſt des Webens und Spinnens die Kinder vor dem „naſſen und kalten Jupiter" ſchützt? Was ſind, was nützen alſo Jupiter und Juno ohne Minerva, d. h. ohne Kopf, Geiſt, Verſtand, Talent, Geſchick?

Jupiter gibt nur das nackte Leben, aber die Lebensbeſtimmung gibt erſt Minerva; Jupiter iſt die allgemeine, aber Minerva die individuelle Natur. Jupiter ſchafft den Menſchen, aber Minerva erſt ſchafft den Krieger, den Künſtler, den Handwerker, den Redner, den Gelehrten. Sie iſt das Univerſalgenie, „die Göttin von tauſend Gewerken," wie Ovid in ſeinen Faſten ſagt, „die Erfinderin aller Künſte." Sie iſt es daher, welche alle Künſtler und Handwerker verehren und anflehen, ſie, von der ſich ſchon der ehrgeizige Schulknabe, wie ſich der Satyriker Juvenal ausdrückt, an ihren Feſttagen die Beredſamkeit eines Cicero oder Demoſthenes erwünſcht. Minerva iſt der Wunſch des Menſchen, Etwas zu ſein, aber der Wunſch, der nichts anderes iſt als das ſelbſtbewußte Talent zu dieſem Etwas, der Wunſch alſo, welcher ſchon vollſtändig gewappnet, ausgerüſtet mit den Werkzeugen zu ſeiner Verwirklichung, dem Haupte des Menſchen entſpringt; denn der unbefähigte und eben deßwegen unberechtigte Wunſch ſteht im geraden Widerſpruch mit dem Weſen und Willen der Minerva. Der Wille der Weisheitsgöttinn iſt ja eben, daß wir

Digitized by Google

nichts unternehmen und thun invita Minerva, wider den Willen der Minerva, d. h. im Widerſpruch mit unſerm individuellen, charakteriſtiſchen Weſen oder Talent und eben deßwegen ohne Talent, ohne innern Beruf[13]). Und dieſer Wille gilt eben ſo auf dem Gebiete der eigentlichen Talente und Geſchicklichkeiten, als auf dem der Pflichten. „Wir dürfen zwar, wie Cicero von den Pflichten ſagt, nichts thun, was mit uns als Menſchen überhaupt oder der allgemeinen Natur des Menſchen im Widerſpruch ſteht, aber außerdem müſſen und ſollen wir unſerm „„individuellen Charakter,"" unſerer eigenen Natur folgen — propriam naturam sequamur — denn nichts ziemt ſich für uns, nichts gelingt uns auch, außer was im Einklang mit unſern individuellen Weſen ſteht."

„Nicht der eignen Natur" — der nicht menſchlichen Natur oder Gott gegenüber iſt auch das allgemeine, d. h. von den Unterſchieden der Individuen abſehende Weſen des Menſchen eigenthümliches Weſen — „nein! nicht uns, ſondern Gott ſollen wir folgen." O sancta simplicitas. Gott folgſt du in deiner Einbildung, aber in Wahrheit folgſt du, du magſt nun wollen oder nicht, nur deinem eignen Weſen. Ein Beiſpiel nur. Odyſſeus thut nichts ohne den Rath und Beiſtand der Minerva oder Athene. „Höre mich, betet er z. B. in der Ilias, Tochter des Donnerers Zeus, du, die du beſtändig mich in allen Gefahren vertheidigſt, und wo ich hingeh, meiner gedenkſt, laß ruhmvoll uns wieder zurück zu den Schiffen gelangen!" Und in der Odyſſee: „Wohlan du, erſinne mir Rath. Selbſt auch ſtehe mir bei und hauche mir Muth und Entſchluß ein!" So folgt alſo Odyſſeus nur der Athene, nicht der eignen Weisheit, der eignen Natur; Odyſſeus oder Homer, der uns ja in ihm ein Bild der Lebensweisheit entworfen hat, iſt ein guter Theolog, nur ſchade!

Digitized by Google

— es ist sein einziger Fehler — kein christlicher, aber doch unendlich entfernt von der „Selbstvergötterung" der modernen Menschenweisheit.

Aber, frage ich, warum ist denn Odysseus ein gehorsamer Diener und Verehrer der Minerva? warum wendet er sich in allen schwierigen und gefährlichen Unternehmungen nur an sie? Weil sie „ihn liebt," wie es im zehnten Gesange der Ilias heißt. Aber warum liebt sie ihn? Nicht deßwegen, weil er, sagt Plutarch, ein reicher oder schöner oder kräftiger, sondern weil er ein gescheidter, verständiger Mann ist, das Gleiche aber am Gleichen sich erfreut. Und Athene selbst sagt zu ihm in der Odyssee im dreizehnten Gesang: „Du bist vor den Sterblichen allen der Erste an Verstand und Reden, und Ich vor den sämmtlichen Göttern bin an Rath gepriesen und Vorsicht." Minerva liebt also nur sich, nur, was sie selbst ist, in Odysseus; aber was liebt und verehrt denn auch seinerseits wieder Odysseus in der Minerva? Nur Sich, sein eignes Wesen, sein eignes Talent. Und er hat vollkommen recht. Nur das bekannte „Thier sonder Vernunft" kann anders denken und handeln wollen. „Gedenke jetzt meiner, Athene!" heißt daher in Wahrheit nichts anderes als: Odysseus gedenke deiner, gedenke deines Namens und charakteristischen Wesens. „O Schande doch, ruft er in der Ilias aus, wenn ich entflöhe, fort durch Menge gescheucht." Sei Odysseus, sei so klug und tapfer, als du nur immer sein kannst und je gewesen bist [14]).

Der Mensch ist nicht immer Er selbst; es stehen ihm nicht immer seine Kräfte und Talente beliebig zu Gebote; auch den Muthigsten verläßt oft der Muth, auch den Gescheidtesten der Verstand. Und je größer ein Unternehmen ist, desto ängstlicher, desto zweifelhafter ist er, ob er demselben gewachsen sei, bis er

Digitized by Google

endlich durch die Nothwendigkeit zur Entscheidung gedrängt, in der That selbst die Kraft, das Talent zur That findet. Nicht mitten in der Handlung, sondern vor derselben, da, wo der Mensch seiner selbst ungewiß, sein Ziel als ein möglicher Weise Unerreichbares sich vorstellt, wo das, was er thun soll und thun kann, für ihn nur noch ein Gegenstand des Wunsches ist, wo ihm seine jetzt nur ruhende Kraft für immer vielleicht entschwunden zu sein scheint — nur in solchen Momenten des Kleinmuths, der Verzweiflung, der Abwesenheit des eignen Wesens ruft er ursprünglich, zum Unterschiede von den nur nachgemachten, noth- und grundlosen, aus Gewohnheit aber zur Gewissenssache gemachten Anrufungen, ein göttliches, himmlisches Wesen um seinen Beistand an[15]). Aber zum Beweise, daß dieses himmlische Wesen nur das latente eigne Wesen ist, daß der Mensch außer sich keine Hülfe sucht und findet, daß er nur seinem eignen Kopfe folgt — der Schlaukopf Odysseus ruft nur die Göttinn der Schlauheit und Klugheit, nicht aber den brutalen Kriegsgott Ares oder sonst einen andern seinem individuellen Wesen widersprechenden Gott — invita Minerva — um Beistand an.

5.

Die besondern Götter.

Die capitolinische Dreieinigkeit: Jupiter, Juno und Minerva vereinigen in sich die nothwendigsten und allgemeinsten Wünsche des Menschen, die Wünsche, worin alle Menschen miteinander übereinstimmen, denn Keiner kann Jupiter, Keiner Juno, Keiner Minerva entbehren, wenn er wenigstens ein vollständiger Mensch sein will. Gott ist ja, wie Festus köstlich das Wort

Digitized by Google

Deus Gott erklärt, das Weſen, dem nichts fehlt — Deus dictus est, quod ei nihil desit —; wer daher Gott nicht hat, dem fehlt, was Gott nicht fehlt. Wem Jupiter fehlt, dem fehlt Leben, Seele, Kraft, Vermögen, Herrſchaft ſelbſt über ſeine eignen Glieder; wem Juno, der hat keine Liebesglut und Zeugungskraft, der iſt ein Caſtrat — „uns flieht Lucina" ſagt der häßliche Caſtrat Eutropius bei Claudian —, wem Minerva, der hat kein Glück, weil kein Geſchick, er treibe auch, was er wolle. Wer ſollte daher dieſen Gottheiten nicht huldigen, wer ſie entbehren können? [16])

Aber obgleich der Bauer eben ſo gut als der Conſul oder Senator dem Jupiter opfert, ſo bedarf er doch zu ſeiner Exiſtenz und Wohlfahrt noch andere beſondere Götter. Wie kann denn der Gott, der das Scepter der Weltherrſchaft in ſeiner Hand hält, zugleich die Sichel des Saatsgotts Saturnus führen? Wie der Jupiter Imperator und Triumphator zugleich Stercutius, Düngergott ſein? Wie der Himmelskönig oder ſeine Gattinn, die „königliche Juno," die Stelle der Göttinn Pales übernehmen, welche — anfänglich nur eine Hirtengottheit, doch ſpäter auch eine Gottheit der Landbauer, wie Dionyſius von Halicarnaß im erſten Buche bemerkt — ihre zärtliche Sorgfalt für das Gedeihen der Viehzucht nach Ovid's Faſten ſelbſt bis auf die Hunde ausdehnt? Und doch iſt nur ſolche ſpecielle, ſolche bis auf den Schäfer- und Haushund, bis auf den Dünger ſich erſtreckende Vorſehung Vorſehung im Sinne und Intereſſe des Bauern. Aber der Allerhöchſte im Himmel kümmert ſich beſonders auch nur um die Allerhöchſten auf Erden [17]). Das Weſen und Wohl des ſchlichten Landmanns vertreten daher auch nur die Götter, die ſich ſeines Standes und Namens nicht ſchämen — die Land-, Feld- und Bauerngötter, die Di ruris, Di agricolae, Di agrestes.

So groß aber der Unterſchied iſt zwiſchen Jupiter, dem

Digitized by Google

Schirmherrn oder Wächter, Custos der „ewigen Stadt" Rom, und zwischen Priap, dem Wächter der Gärten, oder Faunus, dem Schützer der Fluren und Heerden, so groß ist auch der Unterschied oder vielmehr Gegensatz zwischen der Minerva, welche die unentbehrliche Freundinn und Lebensgefährtinn jedes Menschen, und der Minerva, welche die besondere Beschützerinn und Hausfreundinn der Handwerker, vor Allen aber der Künstler ist. Minerva denkt und regiert auch im Kopfe des Kaufmanns, denn wie könnte er ohne sie auch nur rechnen und zählen? „Die Zahl ist ja, wie Livius im siebenten Buch sagt, eine Erfindung der Minerva." Aber trotzdem, welche Verschiedenheit zwischen der kaufmännischen und künstlerischen Minerva! Wie wenig versteht sich der Künstler auf seinen Profit! „Was treibst du für eine brotlose Kunst?" warf dem jungen Ovid sein Vater vor, wie uns dieser in seinen traurigen Schicksalen erzählt. Wie ist der Künstler allein nur auf die Schönheit und Vollkommenheit seines Werkes bedacht, während der Kunsthändler diese nur wegen des Nutzens, des Gewinns im Auge hat. Wie nothwendig ist es daher, daß die Minerva im Kopfe des Kaufmanns dem Mercur Platz macht, denn Mercur, der Gott der Kaufleute, auch heute noch die Seele alles Handels und Wandels, ist ja nichts weiter als — der vergötterte Profit. „Jeder der seine Waaren zum Verkauf anbietet, fleht dich, Mercur, Weihrauch spendend an, daß du ihm Gewinn verleihst," heißt es in Ovids Fasten.

Was aber vom Mercur gilt, das gilt auch vom Aeskulap, dem Gotte der Aerzte, obgleich auch Minerva Medicinerinn ist, vom Mars, früherem Natur-, späterem Kriegsgott der Römer oder vielmehr von der Bellone, der ausschließlichen Kriegsgöttinn, obgleich auch Minerva Göttinn des Kriegs oder doch der Kriegskunst, vom Neptun, dem Gott der Schiffer und Herrn des Meeres,

Digitized by Google

obgleich auch Jupiter nach Horazens Oden „das stürmische Meer beherrscht," das gilt überhaupt von den besondern Göttern. So verschieden die Lebensbedürfnisse, die Lebenszwecke und Lebensweisen der Menschen sind, so verschieden sind auch ihre Wünsche, ihre Götter — wenigstens die thätigen, die im Unterschiede von den nichtsnutzigen aber großsprecherischen Maulgöttern das Leben, die Handlungen der Menschen bestimmenden Götter. Und dieser Polytheismus wird nicht aufgehoben, wenn man die besondern Götter nur zu Eigenschaften oder Beinamen der Hauptgötter oder selbst auch nur des Einen höchsten Gottes, Jupiters macht. So ist und heißt bei den Römern Jupiter selbst Bäcker, Pistor. Aber ist der Jupiter, der Brod backt, den Römer mit Brot versorgt, derselbe Jupiter, der ihm in wichtigen Staatsangelegenheiten Rath ertheilt? Wer kann bei dem Bäcker an den Staatsrath und bei dem Staatsrath an den Bäcker denken? Ist doch auch der Gott der Christen trotz seiner namentlichen Einfachheit und Einheit ein je nach seinen verschiedenen Eigenschaften verschiedenes Wesen und folglich „Gegenstand verschiedener besonderer Andachten. Die Schwester Benigna Gojos fühlte sich besonders angezogen, die göttliche Gerechtigkeit zu ehren, P. Condrea die göttliche Heiligkeit, und Lancicius erwähnt eine spanische Dame, die eine besondere Andacht zu der göttlichen Geduld hatte." Aber wie verschieden ist nicht selbst wieder die Geduld! O welche Verblendung zu glauben, daß die Götter des Polytheismus, weil nicht mehr dem Namen nach, deßwegen auch nicht mehr dem Wesen nach die Welt regieren!

Digitized by Google

6.

Die letzten Götter.

So viele Götter aber auch der Menſch annehmen mag — und nimmt er gleich deren ſo viele an, als er Sterne am Himmel und Sandkörner am Meere zählt, beſetzt er auch jeden Platz, jeden Winkel ſelbſt, von dem ihn in ſeiner Einbildung ein Uebel bedroht, mit beſondern Schutzgeiſtern und Schutzgöttern — alle dieſe auswendigen, vom Menſchen unterſchiedenen Götter ſind machtlos, unfähig, ſeine Wünſche zu erfüllen, wenn ſich zu ihnen nicht inwendige Götter geſellen. Was vermag z. B. die Anna Perenna, welcher der Römer nach Macrobius' Saturnalien opfert, damit er „ſich jähre und währe" — das lateiniſche Wortſpiel im Deutſchen nachgeahmt —, wie kann ſie mir dauerhafte Geſundheit geben, wenn meine Eingeweide nichts taugen? Was iſt ſie alſo ohne die Carna, welche nach demſelben den innern Lebenstheilen des Menſchen vorſteht, welche man anfleht, daß ſie die Leber, das Herz und die übrigen Eingeweide geſund erhalte? Was vermögen überhaupt die Götter über den Menſchen, wenn die Wünſche nichts mehr über ihn vermögen? Entnehmen doch die Götter ihre Macht, ihr Weſen ſelbſt allein der Macht und dem Weſen der menſchlichen Wünſche. Wer keine Wünſche, hat auch keine Götter mehr. Was wünſcht aber der Menſch? Er wünſcht ſich Wohlfahrt, Salus, Ehre, Honor, Sieg im Kriege, Victoria, Friede und Ruhe, Pax, Quies, Freiheit, Libertas, Glück Fortuna und zwar Glück unter allen möglichen Namen und Formen, mit einem Worte Glückſeligkeit, Felicitas. Wie natürlich, ja nothwendig iſt es alſo, daß der Menſch die Wünſche, die allen Göttern zu Grunde liegen, um deren willen ſie allein Götter ſind,

Digitized by Google

für sich selbst ausspricht, für sich selbst zum Gegenstande göttlicher Verehrung macht!

Keine Götter ohne Wünsche, aber keine Wünsche ohne Hoffnung; Verzweiflung ist die Stickluft der Wünsche. Warum bete ich zu den Göttern, warum sind sie überhaupt anbetungswürdige Wesen? Weil sie in der Hoffnung meine Wünsche erfüllen. Die Hoffnung ist eine Göttinn Dea, ja sie ist mehr; sie ist die Gottheit selbst der Götter. Wie kann mir ein Gott noch Gott sein, wie mir Gutes thun, wenn ich nichts Gutes mehr wünsche und hoffe? Was ist Jupiter, der Lichtvater für mich, wenn ich das Tageslicht nicht mehr sehen mag oder nicht mehr zu sehen hoffe? „Hoffnung, sagt vortrefflich der Dichter Theognis, ist die einzige gute Göttinn, die noch unter den Menschen weilt, die Andern sind von uns fort zum Olymp geflohen; fort ist die Treue, die mächtige Göttinn, fort die Besonnenheit der Männer; auch die Huldgöttinnen Freund! haben die Erde verlassen. Aber so lang einer lebet und siehet das Licht der Sonne, bleibe er, ehrfurchtsvoll gegen die Götter, der Hoffnung treu, er flehe zu den Göttern und opfere, glänzende Schenkel verbrennend, der Hoffnung zuerst und zuletzt.“ Und Tibull: „Längst wollt' ich meinen Leiden durch den Tod ein Ende machen, aber die leichtgläubige Hoffnung hält mich am Leben fest, indem sie mir stets verspricht: morgen wird es besser. So erhält die Hoffnung den Landmann; sie vertraut den Samen dem gepflügten Acker an, damit er mit reichlichen Zinsen ihn wieder erstatte. So tröstet die Hoffnung auch den schwergefesselten Gefangenen; das Eisen klirrt an seinen Füßen, und doch singt er bei seiner Arbeit.“

Aber auch die alle Götter beseelende Hoffnung auf Glückseligkeit, auf geistige und leibliche, persönliche und öffentliche Wohlfahrt — was ist sie, was vermag sie ohne die Gottheit des Geistes,

Digitized by Google

des guten, rechten Geiſtes oder Verſtandes — Mens, bona Mens — ohne die Gottheit der „Eintracht," der „Keuſchheit," der „Treue," der „Pietät," d. h. der Vaterlands-, Geſchwiſter-, Gatten- und Elternliebe? War es nicht die Treue, deren bloßes Wort ohne Einmiſchung und Anrufung eines Gottes einſt dem Römer dem heiligſten Eidſchwur gleich galt? War es nicht die Elternliebe, welche einſt und zwar nicht auf Anſtiften eines Gottes, ſondern nur in Folge des „erſten Naturgeſetzes," welches eben die Elternliebe iſt, einer zum Tode verurtheilten Mutter durch die Milch ihrer Tochter Leben und Freiheit gegeben, ja einmal ſogar, gleichfalls ohne allen göttlichen oder prieſterlichen Einfluß, nur durch ſich ſelbſt in der Perſon der Mutter Koriolans Rom gerettet hat?[18]) Was ſind, was vermögen alſo die Götter ſammt und ſonders ohne die Gottheit der Virtus, der Tugend, eigentlich Mannheit? Wie Recht hat Plautus in ſeinem Amphitryon, wenn er ſagt: „die Tugend, Virtus, geht allen Dingen vor, ſie begreift alles Gute in ſich, ſie allein rettet und ſchützt die Freiheit, das Wohl, das Leben, das Vermögen, das Vaterland, die Eltern und Kinder." Die Tugend, die Weisheit — die Tugend iſt ja ſelbſt nichts anderes als die praktiſche Weisheit — aber die auf ſich ſelbſt, nicht auf die Götter geſtützte Tugend iſt das wahre (poſitive) Ende und Endergebniß der römiſchen Religion, der Religion überhaupt[19]). Die Götter der römiſchen Claſſiker ſind nur noch patriotiſche Erinnerungen oder poetiſche Figuren. „Keine Gottheit haſt du, ſagt Juvenal, wenn du weiſe biſt; wir, ja wir ſelbſt machen dich, Fortuna! (Glück) zur Gottheit, verſetzen dich in den Himmel." Aber Fortuna iſt nicht eine beſondere Gottheit; Fortuna iſt das Weſen der Götter ſelbſt; Fortuna, der glückliche Zufall, iſt der äußerliche (objective) Grund des Götterglaubens und Götterdienſtes. Nicht die Regel- und Geſetzmäßigkeit der Natur,

Digitized by Google

wie die abſtracten Philoſophen behaupten, welche ihre ſpäten, abgezogenen Gedanken dem urſprünglichen Sinn und Weſen des Menſchen unterſchieben, ſondern das überraſchende zufällige Zuſammentreffen ihrer Erſcheinungen und Wirkungen mit den Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen hat ſie zu einem Gotte erhoben. Die Sonne iſt nur ſo lange eine Gottheit, ein Gegenſtand des Gebets, der Verehrung, des Lobes und Dankes, kurz der Religion, als ihr tägliches Erſcheinen für ein zufälliges, nur von ihrer Gnade, ihrer guten Laune, ihrer Willkür abhängiges gilt. Ein regel- und geſetzmäßiges Weſen iſt ein Gegenſtand der Anſchauung, der Betrachtung und Beobachtung, höchſtens der Bewunderung, aber nicht der Anbetung. Alle Votivtafeln, alle religiöſen und ſelbſt bürgerlichen Lotterieanſtalten, alle Orakel, alle Opfer und Gebete — auch die chriſtlichen Kirchengebete — ſelbſt die doctrinären „Spuren der Gottheit im anſcheinenden Zufall" — beweiſen auf augenfällige Weiſe, aber eben deßwegen auch nur für die, welche Augen nicht nur am, ſondern auch im Kopfe haben, daß nicht das regel- und geſetzmäßige, nothwendige, immer ſich gleich bleibende, unabänderliche Weſen, ſondern die Fortuna, der — für die Einen glückliche, die Andern unglückliche — Zufall der äußerliche Urſprung und Gegenſtand des religiöſen Glaubens, daß Gott und Glück identiſch, daß Gott nur ein myſtiſcher Ausdruck für Glück, oder Gott nur im Allgemeinen, für alle möglichen Fälle iſt, was in dieſem einzelnen, wirklichen Fall Glück iſt und heißt. Kein Wunder iſt es daher, daß, wie Plutarch wenigſtens in ſeiner Schrift vom Glück der Römer bemerkt, erſt ſehr ſpät in Rom der Tugend ein Tempel errichtet wurde, während Fortuna ſehr viele alte und glänzende Tempel hatte. Kein Wunder, ſage ich; Glück iſt die Sache der Religion, himmliſche Glückſeligkeit ſogar der Lohn des Götterglaubens, aber unſelige

Digitized by Google

Anstrengung, besonders auch des Kopfes, Bildung, Fleiß, Arbeit, noch dazu unbelohnte, die Sache der Tugend, der atheistischen, der nur auf sich selbst gestellten Tugend. Wie sollte also der Götterglaube nicht Glück in der Welt machen, nicht Tempel und Anbeter in Ueberzahl finden? Wie glücklich, wie reich, wie mächtig, wie geehrt sind nicht noch heute die Gottgläubigen, wenn sie es gleich nur noch mit dem Munde sind! Wie wahr ist der Ausspruch des Apostels, daß die Frömmigkeit die Verheißung dieser und der künftigen Welt hat! O wie erbärmlich steht neben diesem eminenten Segen der Frömmigkeit die Tugend des Atheismus da! O welch ein Thor ist doch der Atheist! Wie wenig versteht er sich auf sein Heil, d. h. auf seinen irdischen und himmlischen Profit!

Digitized by Google

Anmerkungen und Belegstellen.

1) Der Wunsch des Lebens kann allerdings statt Jupiter auch nur Götter Dii, wie z. B. Ovid: Di tibi dent annos (ex Pont. 2, 1, 53) und Plinius: dent tibi caesar aetatem (Paneg. 28) sagt, ja selbst blos: Gott oder der Gott zu seinem Ausdruck nehmen. Aber dann stünde eben nur das Nomen appellativum statt des Nomen proprium, dann fehlte wohl das Wort, aber deßwegen nicht der Begriff Jupiters; denn Zeus oder Jupiter als der höchste Gott, als der Vater und König der Götter ist eben der Deus, der Gott schlechtweg, identisch mit dem Nomen appellativum, siehe dieses nun im Singular oder Plural, ist der — wenn auch nicht als der ausschließlich Einzige, doch als der Höchste — personificirte Gattungsbegriff der Gottheit. Seldenus (de Diis syris 2, 1), der freilich das Wort Jupiter, Jovis vom hebräischen Jehova ableitet, sagt daher, daß man das Wort Jupiter auch für den einzigen und wahren Gott gebrauchen könne, und übersetzt darum auch die Stelle der Apostelgeschichte: „wir sind seines d. i. Gottes Geschlecht" mit Jovis genus sumus. Wenn, was Statius in der angeführten Stelle durch Jupiter, der Schmeichler Martialis durch Janus dem Domitian wünscht und verheißt: Promisit (Janus) Pyliam quater senectam, Addas, Jane pater, tuam rogamus (8, 2); so hat dieß wohl darin seinen Grund, daß bei dem Thürgott Janus, dem Repräsentanten oder Gott der Zeit und des Raumes ohne Gränzen, bei Janus, dem personificirten Neujahrswunsch der Römer, bei Janus, dem „ältesten der Götter," wie er bei Juvenal heißt, auch der Wunsch eines hohen Alters, einer unbeschränkten Lebensdauer offnen Eingang findet, oder darin, daß Janus „gleich Jupiter als Gott-Vater gefeiert, väterlich geübte Allmacht, wie Jupiter zu seinem Grundbegriff" hat (Gerhard Griech. Mythol. §. 961), daß also Janus, der von den Saliern selbst als der Gott der Götter, deorum deus besungen ward, nicht nur, wie in den Köpfen der spätern Römer der Erste Gott der Zeit nach, sondern früher auch der Erste dem Range, dem Wesen nach war. Freilich wenn Janus nur über den Anfang gebietet, wie Varro bei Augustin de Civ. D. 7, 9 sagt, so ist er noth-

Digitized by Google

wendig nicht der Höchste; denn ein glücklicher Anfang ist wohl der erste, aber die glückliche Vollendung der höchste Wunsch des Menschen. Nicht als Anfänger Initiator, sondern als Vollender fühlt er sich als König — rex sum — als Sieger, als himmlisches, weil aller Mühe, Sorge und Bangigkeit entnommenes Wesen; erst am Ende, wie dieß Augustin schon recht gut in seiner Weise a. a. O. cap. 7 bemerkt, ruft er aus: „ich bin ein Gott, ich bin im Himmel." Es hat übrigens mit dieser Unterscheidung zwischen Janus und Jupiter, zwischen dem Ersten und Höchsten wohl eine ähnliche historische Bewandtschaft, wie mit dem christlichen Gott Vater und Sohn. Der Gott Vater war vor Christus der einzige, ausschließliche Gott. An die Stelle dieses alten jüdischen Gottes trat mit Christus — dem dogmatischen, Gott gewordenen — ein neuer anderer Gott, der als Mensch geoffenbarte Gott. Gleichwohl konnte man den alten Gott — an ihn hatte ja Christus selbst sich und seine Lehre angeschlossen — nicht aufgeben; er hatte das historische Recht, das Vorurtheil des Alterthums für sich; man ließ ihn daher bestehen, machte ihn aber, wie den alten Janus, zum ersten Gott nur der Zeit nach, während man Christus, wenn auch nicht den Worten nach, doch in der That, in der Praxis, zum Summus, zum ersten Wesen dem Range nach machte, nur daß man beide Götter nicht blos nebeneinander stellte, sondern in ein innigeres Verhältniß zu einander brachte. So wurde der Gott schlechtweg jetzt zum Gott Vater, der aber nur dadurch sich vom Gott Sohn unterscheidet, daß er ihn gezeugt hat, d. h. daß er früher, älter ist als dieser, obgleich die Willkür und Sophistik der christlichen Dogmatik leugnet, d. h. mit dem Munde, daß Zeitunterschiede in der Dreieinigkeit gültig seien, aber damit auch das Verhältniß von Vater und Sohn zu einem sinnlosen macht.

2) Confert Vitumnus obscurus et ignobilis vitam. Aug. de Civ. D. 7, 3.

3) Votum secundet qui potest nostrum Deus. Sen. Herc. fur. 645. Namque potes z. B. eripe, namque potes ist eine bei den Dichtern häufig vorkommende Gebetsformel (s. Brouerii de Niedek de Adorationibus Amst. 1713 p. 17). Aber wer helfen kann, muß vor Allem helfen wollen. Das: „Du kannst ja" setzt daher das „Du willst ja" voraus. Du willst ja nicht, was und weil du kannst — dieß gilt nur von dem beschränkten Sterblichen — sondern du kannst, was und weil du willst, denn du bist ja ein Gott, bei dem das Können nur vom Wollen abhängt.

4) Hoc coelum, sub quo natus educatusque essem. Liv. 5, 54. Quid melius Roma? ruft der verbannte Ovid aus ex Pont. 1, 3, 37, verurtheilt peregrinum ducere coelum. Trist. 4, 8, 25. Jupiter ist freilich nicht der prosaische physikalische Himmel, nicht der als kein Gott, kein Jupiter vorgestellte Himmel, aber gleichwohl ist Jupiter nichts ohne den Himmel, ohne Regen und Sonnenschein, ohne Blitz und Donner. Nicht die hohle Meto-

Digitized by Google

nymie, ſondern die volle Kraft der Wahrheit ſelbſt iſt es, die den Himmelsgott mit dem Himmel, den Blitzgott mit dem Blitze identificirt. Es iſt nicht der Dichter, es iſt Jupiter ſelbſt, der ſagt: ich bin der Blitz, ich der Himmel, den du athmeſt.

5) Hunc (Caesarem) ego cum spectem, videor mihi cernere Romam, Nam patriae faciem sustinet ille suae. Ov. ex Pont. 2, 8, 19.

6) Praesens Divus Augustus Hor. O. 3, 5, 2. Hic (Augustus) aspicitur, creditur ille Deus. Ov. Trist. 4, 4, 20.

7) So ſagt Plinius in ſeinem Sinne freilich nur eine der Perſon des Kaiſers Trajan geltende Schmeichelei, daß jetzt Jupiter durch den Kaiſer der Regierung der Menſchenwelt überhoben, ſich nur mit dem Himmel beſchäftigen könne.

8) Res est publica Caesar et de communi pars quoque nostra bono est. Ov. Trist. 4, 4, 15.

9) Cum singuli quoque ex femetipsis totidem Deos faciant, Junones geniosque adoptando sibi. Plin. Hist. N. 2, 7, 5.

10) Iterducam et Domiducam, Unxiam, Cinctiam mortales puellae debent in nuptias convocare, ut earum et itinera protegas, et in optatas domos ducas, et quum postes ungent, faustum omen affigas et cingulum ponentes non relinquas. Mart. Ca. Nupt. 2, 8, 1.

11) Beweis iſt z. B. Halcyone, als ihr zärtlich geliebter Gemahl verreiſt und bereits ſeinen Tod gefunden hatte: „Alle die Obern zwar verehrte ſie immer mit Weihrauch, dennoch pflegte ſie mehr der Juno Tempel zu feiern, für den Gemahl ach! naht ſie, der nicht mehr war, den Altären: daß er geſund ihr bleib' und daß heimkehre der Gatte, fleht ſie, und daß er keine der Frau vorziehe.“ (Ovid Metam. 11, 577 nach Voß.)

12) Minerva dicta, quod bene moneat. Festus.

13) Nihil decet invita ut aiunt Minerva i. e. adversante et repugnante natura Cic. d. off. 1, 31.

14) Comparant (vero) Graeci hominem in virtute quavisque facultate sibimetipsi . . . Ἥμισυς ἑαυτοῦ igitur dicitur, qui dimidium ejus facultatis assequitur, quam per se totam assequi posset. Ast (Animadv. in Plat. Leg. 1, 14.) Sequere coepta felicia et te in omnibus aemulare. Symmachus Epist. 1, 83.

15) Es gilt dieß auch von den moraliſchen Kämpfen des Menſchen. So heißt es z. B. ſchön und richtig in Ovid's Metamorphoſen 10, 320 von der Myrrha: Et secum, quo mente feror? quid molior? inquit. Di, precor, et pietas, sacrataque jura parentum Hoc prohibete nefas, scelerique resistite tanto.

16) Nec defuerunt qui scriberent, Jovem, Junonem ac Minervam deos penates existere, sine quibus vivere ac sapere nequeamus, sed qui pe-

Digitized by Google

nitus nos regant ratione, calore ac spiritu. Arnob. adv. Gent. 3 p. 73 ed. Elmenh. Haml. 1710. Qui diligentius eruunt veritatem, Penates esse dixerunt, per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per quos rationem animi possidemus. Macrob. Sat. 3, 3.

17) Deos coelumque simul sublime tuenti Non vacat exiguis rebus adesse Jovi. Ov. Trist. 2, 215. Jurat (Caesar) in legem attendentibus diis, nam cui magis quam Caesari attendant? Plin. Paneg. 65.

18) Siehe hierüber Valerius Max. 5, 4, 7, diligere parentes prima naturae lex 1, 8, 4 Coriolanum ab excidio Urbis maternae preces repulerunt. 5, 4, 1: Missi (deinde) sacerdotes cum infulis aeque sine effectu redierunt.

19) Mens bona, si qua Dea est, tua me in sacraria condo; Exciderint surdo tot mea vota Jovi. Propert. 3, 24, 19. Facis rem optimam et tipi salutarem, si ut scribis, perseveraş ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. Non sunt ad coelum elevandae manus. Seneca Ep. 41.

Digitized by Google

Epilog.

Digitized by Google

„Daß die Götter, die Götter der blinden Heiden aus menſchlichen Begierden und Wünſchen entſprungen ſind, wer wird das läugnen wollen? Aber was hat mit dem Polytheismus der Monotheismus, mit den vielen falſchen Göttern der Eine wahre Gott gemein? Welch ein frevelhafter Unſinn, Gott, das höchſte Weſen der Metaphyſik, das abſolut ſelbſtſtändige und nothwendige, das nur von und durch ſich ſelbſt ſeiende Weſen aus menſchlichen Wünſchen erklären zu wollen!“ Allerdings in den Augen des Theologen, aber nicht des Theogonen, denn jener hängt nur an dem Worte Gottes, dieſer fragt nach dem Sinne deſſelben, verfährt darum nicht dogmatiſch, ſondern genetiſch, denn der wahre Sinn eines Wortes, einer Idee, einer Sache überhaupt wird nur gefunden, wenn man auf ihren Urſprung zurückgeht. Schelling hat Recht, wenn er gegen Jacobi ſagt: „Der geſunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forſchens ſei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht u. ſ. w. zu gelangen. Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem (nicht Rauch aus Licht, ſondern Licht aus Rauch ſchaffen), iſt des ächten Künſtlers Art.“ Aber er hat dieſen natürlichen und fruchtbaren Gang dadurch zu einem unnatürlichen und unfruchtbaren gemacht, ſtatt Licht nur myſtiſchen Dunſt und Rauch uns gegeben, daß er die Theogonie, die Entſtehung Gottes in Gott ſelbſt verlegte, ſtatt in den Menſchen, die Gott-

Digitized by Google

heit aus ſich ſelbſt, ſtatt aus dem Menſchen entſpringen ließ. Doch gehen wir ſogleich zur Sache, d. h. zum Beweiſe, daß nur im menſchlichen Weſen und Wunſche der urſprüngliche Sinn des göttlichen Weſens zu finden iſt!

Das göttliche Weſen iſt vor allem ewiges Weſen. „Es gibt vielleicht Völker, ſagt Plutarch, welche keinen Gott denken, aber es gibt keinen Menſchen, der einen Gott denkt und ihn nicht zugleich als unverwüſtlich und ewig denkt.“ Denn „was anders, ſagt Tertullian wider Hermogenes, als die Ewigkeit, das höchſte Gut, macht Gott zu Gott?“ Wie beſtimmt nun aber die Theologie die Ewigkeit? als Anfangsloſigkeit und Endloſigkeit. Damit iſt aber gar Nichts geſagt, wenn man dieſe mit jener auf gleichen Fuß ſetzt. Die Anfangsloſigkeit geht wohl dem Begriffe, aber nicht dem Urſprung und dem Rang nach der Endloſigkeit voraus. Daß das Leben kein Ende habe, iſt in dem Unſterblichkeitsglauben ein Jedermann verſtändlich ausgeſprochener Wunſch; daß er aber angefangen habe zu exiſtiren, dagegen hat der Menſch nichts einzuwenden, das iſt eine ſinnliche, unwiderſprechliche Thatſache, aber zugleich eine abgethanene, der Vergangenheit angehörige, dadurch dem Bereich des Wunſches und des Intereſſes, daß es anders ſei, entrückte. Nur die Zukunft iſt das Reich und Ziel des Wunſches; nur gegen den Gedanken, daß er enden werde, ſträubt ſich der Menſch aus Herzensgrund und folglich mit den ſcharfſinnigſten Vernunftgründen. Der Sinn der „immer ſeienden Götter,“ wie die Götter der Griechen heißen, liegt daher nur darin, daß ſie nicht ſterben, nicht aufhören zu exiſtiren, nicht darin, daß ſie nicht angefangen haben zu exiſtiren. So wenig als an ſeinem eigenen Anfang, ſtößt ſich der Menſch, ſo lange er wenigſtens noch nicht philoſophirt, an dem Anfang ſeiner Götter. Unſterblich heißen daher ausdrücklich die Götter der Griechen,

Digitized by Google

obgleich sie entstanden sind, ja das Beiwort steht auch allein für sich statt des Hauptwortes; statt: die unsterblichen Götter, sagen sie schlechtweg: die Unsterblichen — ein deutliches Beispiel zugleich von der Identität des Gottes und Wunsches.

Auch im Neuen Testament heißt es nicht von Gott: er ist der allein keinen Anfang habende, sondern „der allein Unsterblichkeit hat" (1. Tim. 6, 16) „der Unvergängliche." (Röm. 1, 23. 1. Tim. 1, 17.) Es steht hier im Text dasselbe Wort, welches auch die griechischen Philosophen, selbst die Skeptiker, wie Sextus Empirikus, zur Bezeichnung des ersten und wesentlichsten Merkmals einer Gottheit gebrauchen. Und im Alten Testamente heißt es z. B.: „Ehe denn die Berge worden und die Erde und die Welt (eigentlich Erdkreis) geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit" (Psalm 90, 1). Aber der wahre Sinn dieser Ewigkeit liegt, wie die darauf folgenden Verse beweisen, nur in ihrem Gegensatze, in der beklagenswerthen Kürze des menschlichen Lebens und dem damit verbundenen Wunsche, daß dieses an und für sich so kurze Leben nicht auch gewaltsam noch verkürzt werde. Daher heißt es ausdrücklich im 102. Psalm V. 25: „Mein Gott nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage, deine Jahre währen für und für;" d. h. laß mich nicht frühzeitig sterben, du, der du nicht stirbst, also keinen Grund hast, mir ein längeres Leben zu mißgönnen. „Gedenke, wie kurz mein Leben ist." (Ps. 89, 48.) Nicht über seinen Anfang, nur über sein Ende, namentlich wenn es ein frühzeitiges, klagt der Mensch, und preist daher nicht die Anfangslosigkeit, sondern die Endlosigkeit als eine göttliche Vollkommenheit. „Die Himmel . . . werden vergehen, du aber bleibest, wie du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende" (Ps. 102, 23). Im Nichtenden, im Nichtsterben liegt der Kern, der Endsinn und Endzweck

Digitized by Google

der Ewigkeit, selbst wenn auch vermittelst des Schlusses: was nicht aufhört, kann auch nicht angefangen haben zu existiren, die Anfangslosigkeit mit der Endlosigkeit verbunden, ja dieser vorausgesetzt wird. Logisch, d. h. dem vom Menschen abgesonderten, abstracten, todten Gedanken nach ist wohl die Endlosigkeit eine Folge der Anfangslosigkeit, aber psychologisch, d. h. dem von der Menschenseele belebten und erfüllten Gedanken nach — Gott aber ist kein logisches, sondern psychologisches Wesen — ist die Endlosigkeit der Grund der Anfangslosigkeit, wird ein Anfang, d. h. ein ehemaliges Nichtsein nur um des künftigen Seins willen verneint. Kurz, die Ewigkeit ist ein Gegensatz, eine Reaction nicht gegen das ehemalige Nichtsein des Menschen, welches als vergangenes selbst ein nichtiges ist, keinen Eindruck auf ihn macht, sondern gegen sein künftiges Nichtsein. Unmittelbar an die göttliche Zukunft, die kein Ende nimmt, knüpft sich daher in den angeführten und andern Psalmen der Gedanke an die menschliche Zukunft und Fortdauer, wenn auch nicht in eigner Person, doch in der Person der Nachkommen. „Deine Jahre nehmen kein Ende. Die Kinder deiner Knechte werden bleiben."

Die Ewigkeit wird ferner bestimmt als die Abwesenheit alles Nacheinanderseins, aller Succession, aller Zeitunterschiede in dem göttlichen Wesen, als das zugleich oder „auf einmal" Sein alles dessen, was dasselbe ist und sein kann. Daß aber die Ewigkeit auch in diesem Sinne ihren Grund in einem menschlichen Wunsche hat, das hat uns schon Vater Homer geoffenbart in den Worten des greisen Nestor:

„Atreus Sohn, wahrhaftig ich wünscht' auch selber so gern noch
Also zu sein, wie da ich den Held Ereuthalion hinwarf.
Doch es verliehn uns Menschen *zumal nicht Alles* die Götter:
War damals ich ein Jüngling, anjetzt umfängt mich das Alter.

Digitized by Google

Aber ich werd' auch ſo mit den Reiſigen ſein und ermuntern
Werd' ich mit Rath und Gebot, denn das iſt Ehre des Alters."
(Ilias 4, 318.)

Der Menſch erfreut ſich nicht zugleich der Stärke der Jugend und der Weisheit des Alters, aber er wünſcht ſich in der Jugend den Verſtand, die Erfahrung, die Wiſſenſchaft des Alters, im Alter dagegen die feurige Thatkraft der Jugend, er wünſcht überhaupt zugleich zu ſein und zu können, was er nur in mühſeliger, langweiliger Aufeinanderfolge ſein und leiſten kann, kurz er wünſcht die an verſchiedene Zeiten vertheilten Güter und Kräfte des Lebens zugleich zu beſitzen. „Dem Glücklichen ſchlägt keine Stunde;" aber dieſer Glückliche iſt nur der Wunſch. Für den Wunſch exiſtirt keine Zeit. Dem erfüllten Wunſch ſind tauſend Jahre wie ein Tag, aber dem ſeiner Erfüllung entgegenharrenden Wunſche ein Tag wie tauſend Jahre, ja die Minute eine Ewigkeit.

Unzertrennlich verbunden mit der göttlichen Ewigkeit iſt die göttliche Unveränderlichkeit. „Bei Gott dem Vater des Lichts iſt keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und Finſterniß." (Jacobi 1, 17.) Daß aber die Unveränderlichkeit gleichfalls nur Ausdruck eines menſchlichen Wunſches iſt, das beweiſt der Menſch, wenigſtens der chriſtliche, dadurch, daß er ſich ausdrücklich ein Leben wünſcht und glaubt, wo nicht mehr, wie im gegenwärtigen, der Wechſel zwiſchen Licht und Finſterniß, Tag und Nacht, Freud und Leid u. ſ. w. ſtattfindet. Selbſt aber auch ſchon in den elyſiſchen, den Götterlieblingen beſtimmten Gefilden Homers findet keine Veränderung, kein Wechſel ſtatt, wenn gleich hier nur in meteorologiſcher Beziehung.

. . . . Ganz mühlos in Seligkeit leben die Menſchen,
Nimmer iſt Schnee, noch Winterorkan, noch Regengewitter,

Digitized by Google

Ewig wehn die Gesäusel des leis' anathmenden Westes,
Die Okeanos sendet, die Menschen sanft zu kühlen.
(Odyssee, 4, 565.)

Immer und Nimmer sind überhaupt die Lieblingsausdrücke begeisterter Vorsätze und Wünsche. Allerdings liebt der Mensch die Veränderung, aber nur wenn sie nicht Verschlimmerung, sondern Verbesserung seines Zustandes ist; dem Guten wünscht er ewige Dauer und Unwandelbarkeit, und beklagt daher den Widerspruch der Wirklichkeit mit diesem Wunsche. „Ach! wie nichtig, ach! wie flüchtig ist der Menschen Leben." Der heilige Isidor beginnt seine Schrift vom höchsten Gute mit dem Satz: „Gott ist das höchste Gut, weil er unveränderlich ist." Wie könnte der Mensch aber die Unveränderlichkeit als das höchste Gut denken und preisen, wenn er nicht an sich selbst die Veränderlichkeit als das größte Uebel empfände und beklagte?

Das unveränderliche, ewige, anfang- und endlose Sein oder Wesen ist das unabhängige, schlechthin nothwendige, das durch und von sich selbst seiende Wesen. Aseität, Vonsichselbstheit nannten die sogenannten scholastischen Theologen und Philosophen diese göttliche Eigenschaft oder Wesenheit. Merkwürdiger Weise hat aber schon ein frommer christlicher Theolog und Philosoph, der Franzose Malebranche dieses göttliche Attribut als einen menschlichen Wunsch erkannt und ausgesprochen. Er sagt nämlich in seinem Werke von der Erforschung der Wahrheit im 5. Kapitel des 4. Buches: „Die Selbstliebe läßt sich in zwei Arten theilen: in die Liebe zur Größe und die Liebe zum Vergnügen, oder in die Liebe zu seinem Sein und zur Vollkommenheit seines Seins und in die Liebe zu seinem Wohlsein oder zur Glückseligkeit. Durch die Liebe zur Größe streben wir nach der Macht, nach dem Hochgestelltsein, nach der Unabhängigkeit und darnach, daß

Digitized by Google

unſer Sein durch ſich ſelbſt beſtehe. Wir wünſchen gewiſſermaßen das nothwendige Sein zu haben; wir wollen in gewiſſem Sinne ſein wie Götter. Denn nur Gott hat eigentlich das Sein und exiſtirt nothwendig, weil alles Abhängige nur durch den Willen deſſen exiſtirt, wovon es abhängt. Indem alſo die Menſchen die Nothwendigkeit ihres Seins wünſchen, wünſchen ſie auch die Macht und die Unabhängigkeit, die ſie vor der Macht der Andern ſchützen."

Malebranche hat recht: nothwendige, d. h. mit ſeinem Begriff und Weſen einige, identiſche, vom Zufall und allem Andern außer ihm — was er wenigſtens nicht zu ſich ſelbſt rechnet — unabhängige, unbedingte Exiſtenz iſt ein Grundwunſch des Menſchen. Der Menſch will überhaupt urſprünglich und unbewußt ſein wie Gott, ſelbſt Gott ſein, aber freilich nicht Gott, wie er als ein perſönliches, ſelbſtiſches, eigenwilliges, eiferſüchtiges, ſich ſelbſt, oder gar, wie ſo Viele ad majorem Dei gloriam behauptet haben, nur ſich ſelbſt liebendes Weſen vorgeſtellt wird, ſondern er will nur Das ſein, was Gott iſt oder Gott zu Gott macht, gleichwie wenn Einer Raphael oder Ariſtoteles ſein will, er nicht Raphael, nicht Ariſtoteles in Perſon — kein Menſch kann ſeine Perſon mit einer andern vertauſchen oder nur vertauſchen wollen, außer der Narr — ſondern nur Das ſein will, was Raphael zu Raphael, Ariſtoteles zu Ariſtoteles macht — der oder das Höchſte in der Kunſt, das Höchſte in der Philoſophie. Der Menſch will Gott ſein, heißt urſprünglich nichts anderes, als er will z. B. nicht Beſchwerden leiden, nicht krank und überhaupt elend ſein, nicht altern, nicht ſterben; denn nicht nur die Unſterblichkeit, ſondern auch die Alterloſigkeit (ἀγήραοι), die Krankheitsloſigkeit (ἄνοσοι), die Mühe- und Elendloſigkeit (πόνων ἄπειροι, ῥεῖα ζώοντες) oder bejahend ausgedrückt, die Seligkeit (μάκαρες) ſind

Digitized by Google

wesentliche Eigenschaften der Götter. Er will also, um bei dem letzten Worte stehen zu bleiben, selig oder ein Seliger sein — wie die Unsterblichen, so stehen auch die Seligen statt der Götter —; aber er ist es nicht, wie ihm die Erfahrung beweist, wenigstens nicht so, als er es zu sein wünscht. Was jedoch der Mensch nicht ist, aber sein will oder zu sein wünscht, Das eben und nur Das, sonst nichts ist Gott. So will der Mensch kein sterbliches, endliches Wesen sein, aber gleichwohl ist er wider Willen ein solches, was er aber nicht ist, jedoch zu sein wünscht, das ist Gott, also ein oder das unendliche Wesen, denn die Unendlichkeit des göttlichen Wesens ist ursprünglich nur der Gegensatz gegen die empfindlichste Endlichkeit, die Zeitlichkeit, Vergänglichkeit des menschlichen Lebens, bedeutet also ursprünglich nur die Unsterblichkeit, die Ewigkeit, ist erst später in einem nicht nur auf die Zeit sich beziehenden, sondern allgemeinen, alle Beziehungen und Eigenschaften Gottes umfassenden Sinne genommen worden, so daß nun der Unterschied oder Gegensatz zwischen Gottheit und Menschheit nur auf den Unterschied oder Gegensatz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit hinausläuft.

Wie aber die Ewigkeit, so ist auch die Unendlichkeit in diesem unbestimmten, allgemeinen Sinne nur eine unendliche Hohlheit und Leerheit, wenn sie für sich selbst ohne Beziehung auf den menschlichen Willen oder Wunsch gedacht, nicht erkannt wird, daß nicht das Endliche das Unendliche, sondern umgekehrt das Unendliche das Endliche voraussetzt und zwar ein solches, welches wider Willen oder Wunsch endlich ist. Endlich oder beschränkt fühlt sich nur das Wesen, dessen Sein und Können hinter seinem Denken und Wollen oder Wünschen — ein impotenter Wille ist nur Wunsch — unendlich zurückbleibt. „Welcher ist unter euch, heißt es in der Bibel (Luc. 12, 25 und Matth. 6, 27), ob er

Digitized by Google

ſchon darum ſorget (es wünſcht), der da könnte Eine Elle lang ſeiner Größe (oder richtiger Lebenszeit) zuſetzen?" „Wenn ich von mir ſelbſt wäre, ſagt Carteſius in der dritten Meditation, ſo würde ich weder zweifeln, noch wünſchen, noch irgend Etwas vermiſſen, denn alle Vollkommenheiten, deren Idee in mir iſt, würde ich mir ſelbſt gegeben haben und ſelbſt Gott ſein," und er ſchließt dann daraus, daß „er ſich keiner Kraft bewußt ſei, wodurch er bewirken könne, daß er, der jetzt exiſtire, auch in dem künftigen Moment exiſtire, auf ſeine Abhängigkeit von einem andern, von ihm unterſchiedenen Weſen," d. h. alſo auf ſeine Endlichkeit oder Beſchränktheit durch ein Anderes. Ganz richtig ſagt daher auch J. Clericus in ſeiner Pneumatologie: „Wer ſo vortrefflicher Natur iſt, daß er unendlicher Dauer ſich erfreut und nichts von irgend einem Weſen erhalten hat, der kann auch keine Gränzen ſeiner Eigenſchaften haben. Endliche Eigenſchaften haben nur die Weſen, welche ſie von einem andern ihnen Gränzen ſetzenden Weſen erhalten haben, nicht aber das Weſen, welches ſich ſelbſt, ſo zu ſagen nach Belieben Alles, was es wollte, gegeben hat;" eben ſo in ſeinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectuellem Syſtem: „wenn wir aus uns ſelbſt wären, nichts irgend einem Andern verdankten, ſo hätten unſere Vollkommenheiten oder Eigenſchaften keine Gränzen, nichts würde unſerer Erkenntniß entgehen, nichts unſere Kräfte überſteigen." „Welch ein großer Unterſchied zwiſchen Gott und Mir ſeie, heißt es höchſt naiv in Wachters Spinozismus im Judenthumb (Amſt. 1699), erhellet daraus, daß ich nicht thun kann, was ich will. Es ſind viele unfruchtbare Wünſche in mir, die ich nicht ins Werk ſetzen kann. Die Dinge, die über mein Vermögen geſtellt ſind, ſind beinahe unzählige. Ich kann mich ſelbſt nicht in einem Ewigen Leben erhalten. Ich fühle, daß ich wenig habe und kann mir doch mehr

Digitized by Google

nicht geben, als ich habe. Ich bin auf allen Seiten in tauſenderley Naturnetze verſtrickt, aus denen ich mich nicht auswickeln kann. Auch ein Nagel an der Wand pariret mir nicht.“ Gott dagegen, weil er „von ſich ſelbſt iſt, (nicht von einem Andern, ſondern von ſich ſelbſt gezeugt und gemacht) iſt, wie Lactantius ſich ausdrückt, ſo, wie er ſein wollte, keinem Leiden, keiner Veränderung, keinem Verderbniß unterworfen, ſelig, ewig,“ d. h. ſo, wie auch der Menſch ſein möchte, und wirklich wäre, wenn er ſich ſelbſt hätte fabriciren können.

Das Bewußtſein meiner Endlichkeit iſt das ſchmerzliche Bewußtſein meiner Ohnmacht, meines Unvermögens, zu ſein, was ich ſein, zu können, was ich können will. Wollen und doch nicht Können — welch ein unerträglicher Widerſpruch, welch eine unausſtehliche Halbheit! Nothwendig — wenn auch nur nothwendig auf dieſem Standpunkte des Urſprungs des Theismus — denke oder glaube ich daher ein Weſen, in dem dieſer Widerſpruch aufgehoben, dieſe Halbheit ergänzt iſt. Dieſes Weſen, das ganz iſt, was ich nur zur Hälfte bin, iſt eben das unendliche, das allmächtige Weſen, d. h. das Weſen, welches iſt, was ich nicht bin, aber ſein will, kann, was ich nicht kann, aber können will. Wenn mein Können und Wünſchen zuſammenfiele, ſo wüßte ich nichts von einem Gotte im Unterſchied von mir, weil ich ſelbſt Gott wäre; denn wer Alles kann, hat auch Alles. „Wo Allmacht iſt, ſagt Richardus Victorinus, da kann nichts Begehrenswerthes fehlen, kein Mangel, keine Unvollkommenheit ſtattfinden.“ Das Thier weiß nichts von Gott, weil ſein Verlangen nicht über ſein Können geht. Das Thier will nur, was es kann; der Menſch will auch, was er nicht kann, er wünſcht; Gott kann, was er will, ſein Können iſt ſo weit, ſo unbeſchränkt, als ſein Wollen.

Digitized by Google

„Alles, heißt es in den Pſalmen, was er will, das thut er im Himmel, auf Erden, im Meer und in allen Tiefen.“

Gott thut oder kann, was er will, das heißt in Wahrheit, im Urſprung: was der Menſch will, aber nicht kann; denn eben nur aus dem peinlichen Zwieſpalt zwiſchen meinem Können und Wollen entſpringt mir die Vorſtellung eines Weſens, welches kann, was ich will, aber nicht kann, und eben deßwegen ein unendlich höheres und vollkommneres Weſen als der Menſch iſt, die Vorſtellung alſo eines Gottes. Ein Weſen, welches kann, was ich ſelbſt nicht zu können begehre oder verſuche, kann ich unmöglich als ein über mir ſtehendes faſſen und ſchätzen; nur gleiches Wollen bei ungleichem Vermögen gibt einen Maßſtab zur Werthſchätzung, zur Ueber- und Unterordnung. Nur wenn ich ſelbſt ein Maler ſein will, kann ich einen Raphael über mich ſtellen, weil er kann, was ich nicht kann, aber können möchte. Der Ausſpruch der Bibel: „Bei Gott iſt kein Ding unmöglich,“ findet daher ſeinen Sinn erſt in dem Ausſpruch derſelben: „was bei den Menſchen unmöglich iſt, das iſt bei Gott möglich.“ Können, was man will, heißt Herr ſein; Gott ſein und Herr ſein, iſt daher eins. Bei allen Völkern, wenigſtens allen, die und deren Götter ſich einen geſchichtlichen Namen erworben haben, iſt das Wort: Herr gleichbedeutend mit dem Worte: Gott. Gott iſt Herr des Lebens und Todes, Herr der Natur, kurz Herr von Allem, wovon der Menſch nicht Herr iſt, aber Herr ſein möchte. Der Menſch will, daß es regne, wenn vor Hitze ſeine Felder und Wieſen verdorren, umgekehrt, daß die Sonne ſcheine, wenn ſie von anhaltender Näſſe zu Grunde gehen. Aber der Menſch hat nur den Willen, das Können hat Gott. Der Wille im Bewußtſein ſeiner Unmacht verwandelt ſich daher in den frommen Wunſch, daß es regne oder nicht regne — und die göttliche Allmacht erfüllt

Digitized by Google

den Wunsch, oder vielmehr sie ist selbst nichts anderes, als der erfüllte Wunsch des Menschen, daß die Natur seinem Wohle und Willen unterthan sei.

Wie mit der Allmacht, ist es mit der Allwissenheit. Gott weiß, was der Mensch nicht weiß, aber wissen möchte. Die Allwissenheit ist eine ganz leere, nichtssagende Vorstellung, wenn ich unter ihrem Gegenstand Alles, Alles ohne Unterschied verstehe, nicht bei ihr an die menschliche Wißbegierde denke, nicht ihr Licht aus dem peinlichen Dunkel der menschlichen Unwissenheit entspringen lasse. Nur das Wissen dessen, was ich nicht weiß, aber wissen möchte, ist wünschenswerthes, preiswürdiges, göttliches Wissen — das Wissen, an welches sich der Mensch in der Noth seiner Unwissenheit mit seinen Opfern und Gebeten, d. h. seinen Wünschen wendet. Es versteht sich übrigens von selbst, daß ein Wesen, welches Alles weiß und kann, was der Mensch können und wissen möchte, auch noch Anderes kann, was nicht ins Bereich der menschlichen Wünsche und Vorstellungen fällt — „Gott kann mehr, als wir uns nur denken und wünschen können." Aber dieses Mehr ist entweder nur eine Hyperbel, oder eine bloße Folgerung des über die göttlichen Prädicate oder Eigenschaften ohne Erkenntniß ihres wahren Wesens und Ursprungs speculirenden, sie zu sinnlosen Aseitäten, zu Producten einer Generatio spontanea machenden Verstandes oder vielmehr Unverstandes; denn was jenseits unserer Wünsche und Vorstellungen, das ist für uns so viel als wie Nichts, geschweige ein Gegenstand der Werthschätzung, der Lobpreisung, der Verehrung und Vergötterung.

„Sage du mir, denn alles ja wissen die Götter." So spricht Menelaus in der Odyssee zum göttlichen Proteus, so der Mensch überhaupt zu seinem Gott. Der Nichtwissende frägt, und der Allwissende beantwortet die Fragen desselben, aber Fragen heißt wissen

Digitized by Google

wollen und die göttliche Allwiſſenheit iſt daher nur der Triumph der befriedigten menſchlichen Wißbegierde, iſt ohne dieſe gedacht ſo ſinnlos, als eine Antwort ohne Frage, eine Speiſe ohne Hunger. Vor allem erſtreckt ſich die menſchliche Wißbegierde, beſonders in der alten Welt, der Geburtsſtätte und Heimat der Götter, auf das Zukünftige. Ein Gott iſt daher ein die Zukunft des Menſchen voraus wiſſendes, und, wenn befragt, vorausſagendes Weſen. „Verkündiget uns, ſagt der Prophet Jeſaia (41, 23), was hernach kommen wird, ſo wollen wir merken, daß ihr Götter ſeid.“ Wiſſen alſo, was der Menſch nicht weiß, aber wiſſen möchte, iſt das Kennzeichen oder Merkmal göttlichen Wiſſens und Weſens; oder was bei den Menſchen ungewiß und unbekannt iſt, das iſt bei Gott gewiß und bekannt. Was aber von der Allwiſſenheit, gilt überhaupt von allen Prädicaten, Eigenſchaften oder Kennzeichen einer Gottheit. Es gibt kein göttliches Prädicat, wenn es wenigſtens ein weſenhaftes, nicht nur gefolgertes und abgeleitetes iſt, deſſen urſprünglicher Gegenſtand, Grund und Sinn nicht ein menſchlicher Wunſch wäre. Und der Wunſch, nicht der Gedanke oder die Vorſtellung, iſt das Erſte, was bei der Entſtehung und Bildung eines göttlichen Prädicats oder Weſens — denn das Prädicat kann ja ſtatt des Subjects, die Eigenſchaft ſtatt des Weſens geſetzt werden — in Betracht kommt. So wenig aus der Vorſtellung der Speiſe das Verlangen zu eſſen, ſondern umgekehrt aus dem Hunger die Vorſtellung der Speiſe, des den Hunger Stillenden entſpringt, ſo wenig entſpringt aus der Vorſtellung z. B. von der Unſterblichkeit und ewigen Jugend der Götter der Wunſch des Menſchen, nicht zu altern, nicht zu ſterben, ſondern jene aus dieſem. Als Schranke — als Merkmal alſo eines endlichen, nicht göttlichen Weſens — kann ich nur faſſen und denken, was ich als Schranke meines Willens empfinde, was ich ab-

Digitized by Google

ändern, was ich beseitigen möchte, aber leider! nicht beseitigen kann. So gut die Vorstellung von der Gesundheit als einem Gute oder selbst göttlichem Gute und Wesen — die Gesundheit ist ja auch eine Gottheit — nur aus der Empfindung von dem Uebel der Krankheit und dem damit verbundenen Wunsche ihrer Beseitigung, so gut entspringt die Vorstellung oder Idee eines unbeschränkten oder unendlichen, eines vollkommenen Wesens überhaupt nur aus der Empfindung widerwilliger — gleichgültig ob wirklicher oder eingebildeter — Schranken und Mängel.

„Wir wissen von Gott nur aus Gott selbst, das Unendliche wird nur durch sich selbst vorgestellt und erkannt," ja Malebranche und ihm nach Fenelon behauptet sogar zum Entsetzen der Gottgläubigen: „die Idee des Unendlichen ist das Unendliche, die Idee Gottes Gott selbst." Aber das Unendliche als Grund und das Unendliche als Gegenstand des Wissens oder der Idee ist nicht unterschiedlos dasselbe. Nein! das eine Unendliche ist der Wunsch, unendlich zu sein, das andere das Erfülltsein, das Wirklichsein dieses Wunsches als Gegenstand der Vorstellung. Nur aus dem nicht endlich, nicht beschränkt sein Wollen weißt du vom Unendlichen. Das Wollen ist das Wesen des Menschen. Ein nur gedachtes, aber nicht selbst gewolltes Unendliches ist daher ein wesenloser Schatte. Der Mensch denkt oder glaubt nur einen Gott, weil er selbst Gott sein will, aber wider seinen Willen es nicht ist. Gewolltes Sein im Widerspruch zum wirklichen Sein ist nur gedachtes, vorgestelltes, oder, genauer gesprochen, nur geglaubtes Sein, nur sein Sollen. Der Glaube ist die Vorstellung des Nichtseienden, aber sein Sollenden als Seienden.

Der Mensch will Gott sein, das ist der geheime Ursprung, der Mensch soll Gott sein, das ist der offen und klar ausgesprochene Endzweck Gottes. „Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer

Digitized by Google

Vater im Himmel vollkommen ist.“ Es ist gleichgültig, ob hier unter dieser Vollkommenheit die Vollkommenheit überhaupt, oder in Beziehung auf die vorhergehenden Verse, wo von der Liebe die Rede, nur die Vollkommenheit in dieser gemeint ist, denn man kann nicht in einem Stücke vollkommen sein, ohne es auch in andern wesentlich damit zusammenhängenden Stücken zu sein. In Gott läßt sich nicht Wesen und Willen von einander scheiden, aber auch nicht im Menschen. Nicht nur die eigentlich moralischen, sondern auch die sein Wesen ausdrückenden, die metaphysischen Eigenschaften Gottes sind daher zum Ziel und Muster des menschlichen Strebens gesetzt worden, so z. B. die Unveränderlichkeit und Einheit. „Höre Israel, der Herr unser Gott ist einiger Herr. Aber auch du, sagt der heilige Ambrosius, sei nach dem Bilde Gottes Einer und Derselbe, nicht heute nüchtern, morgen trunken u. s. w., denn mit andern Sitten bist du selbst ein Anderer.“ „Befleißigt euch der Beharrlichkeit, sagt der heilige Bernhard, damit ihr seid Kinder eures Vaters im Himmel, bei welchem keine Veränderung, noch Wechsel des Lichts und der Finsterniß ist.“ Desgleichen Tauler: „das Andere was an Gott ist, darin wir ihm gleich sein sollen, ist, daß er stete und unwandelbar ist.“ Was aber der Mensch sein soll, das will er sein, wenn gleich zuerst das Wollen und Sollen an verschiedene Personen vertheilt ist, das Wollen an den Gesetzgeber, den Vater, den Lehrer, das Sollen an das Volk, an das Kind, an den Schüler. Aber das Sollen ist hier nur mein anticipirtes eignes Wollen, gebietet oder verbietet mir nur im Voraus, was ich später selbst will oder nicht will. Wo das Sollen kein Ausdruck des Wollens, da ist es unfruchtbar, oder bringt höchstens nur Mißgeburten, nur Carricaturen hervor, denn was ich nur sein soll, ohne es sein zu wollen, das kann ich eben damit nicht sein. Was ich will, kann ich, aber nur wenn und weil mein

Digitized by Google

Wille Ausdruck meines Wesens, nur meine bewußte Thatkraft ist, ich also nur will, was ich kann. Was aber vom göttlichen Wesen nicht Gegenstand des menschlichen Willens, nicht durch Selbstthätigkeit realisirbar ist, das ist ein Gegenstand des Wunsches, der bereits in der Idee, im Glauben oder in der Hoffnung, aber einst in Wirklichkeit sich erfüllt. Was ist aber zuletzt der Gegenstand alles menschlichen Wollens und Wünschens? Die Seligkeit oder Glückseligkeit, mag sie nun als Grund oder Folge der Tugend, der moralischen Vollkommenheit gedacht werden. Die Seligkeit ist daher auch die Eigenschaft Gottes, welche gewöhnlich erst zuletzt angeführt wird, aber nur, weil man das Beste bis zuletzt aufspart. Daß aber in der Vorstellung der Gottheit als Seligkeit oder umgekehrt der Seligkeit als Gottheit sich nur der menschliche Glückseligkeitswunsch verwirklicht und vergegenständlicht, das leuchtet selbst dem Blödsinn ein, bedarf folglich keines Beweises.

Aber ist denn nicht Gott ein auch, ja ursprünglich nur aus der Natur entsprungenes Wesen, wenn auch nur in dem Sinne, in welchem die Scholastiker sagten: „das Geschöpf ist früher der Erkenntniß nach, als der Schöpfer"? Wie läßt sich aber Natur und Wunsch vereinigen? Kommt wirklich Gott aus der Natur in den Menschen, so bleibt er auch, seinem Ursprunge getreu, innerhalb der Natur stehen, so ist er nichts als die vergötterte Natur, so unterscheidet er sich von ihr nur dem Namen, aber nicht dem Wesen nach. Die griechischen Philosophen, in denen dieser Gott seinen classischen philosophischen Ausdruck gefunden, gebrauchen daher gleichbedeutend die Worte Gott und Natur, ja nennen ausdrücklich die Natur oder die Welt, das Universum Gott. Gott ist ihnen der Geist, die Vernunft, die Seele der Welt, aber in dem Sinne, daß die Welt selbst lebendiges, beseeltes, vernünftiges

Digitized by Google

Weſen iſt. Aber auch wo die Natur oder irgend ein Gegenſtand der Natur die Gottheit iſt — es iſt nur der Wunſch, d. h. der Wunſch des Glückſeligkeitstriebes — denn jeder Wunſch, ſein Gegenſtand ſei auch welcher er wolle, iſt nur eine Aeußerung dieſes Grundtriebes — es iſt, ſage ich, nur der Wunſch, ſei es auch nur der Wunſch, nicht todt geſchlagen zu werden — „Schlag mich nicht todt!“ — welcher die Natur zu Gott macht. Der Unterſchied zwiſchen den Göttern iſt nur der Unterſchied zwiſchen den Wünſchen. Der pantheiſtiſche, der mit der Welt oder Natur identiſche Gott iſt der mit der Natur identiſche Wunſch. Der pantheiſtiſche Gott iſt, was er ſein kann, aber nicht, was er ſein will, thut, was er kann, aber nicht was er will, wenn er gleich vielleicht, denn es iſt nicht nothwendig, will, was er kann. Das heißt: der Menſch bleibt hier mit ſeinem Wollen und Wünſchen innerhalb deſſen ſtehen, was der Natur nach ſein kann. Wo ſich dagegen der Wunſch mit der Welt entzweit, wo der Menſch mehr wünſcht, als der Natur nach möglich iſt, die Wünſche alſo die Kräfte und Gränzen der Natur überſteigen, da iſt auch Gott — und dieſer Gott iſt der theiſtiſche, insbeſondere chriſtliche Gott — ein von der Welt oder Natur unterſchiedenes, übernatürliches, überweltliches Weſen, deſſen charakteriſtiſche Wirkung und Offenbarung daher auch nicht die Natur, ſondern das Wunder iſt. Aber das Wunder iſt nichts als ein verwirklichter übernatürlicher Wunſch des Menſchen, wie ſchon im „Weſen des Chriſtenthums“ und im „Weſen der Religion“ ſattſam gezeigt worden iſt.

Digitized by Google

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Digitized by Google

Ludwig Feuerbach's
sämmtliche Werke.

Zehn Bände.

gr. 8. 1846—1866.

Inhalt:

Erster Band: Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Zweiter Band: Philosophische Kritiken und Grundsätze. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Dritter Band: Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Vierter Band: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Fünfter Band: Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Sechster Band: Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit. Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Siebenter Band: Das Wesen des Christenthums. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. 7½ Ngr.

Achter Band: Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen. 2 Thlr. 20 Ngr.

Neunter Band: Theogonie (Ursprung der Götter) nach den Quellen des classischen, hebräischen und christlichen Alterthums. 2 Thlr. 10 Ngr.

Zehnter Band: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkt der Anthropologie. 1 Thlr. 20 Ngr.

Digitized by Google

Bei **Otto Wigand** in Leipzig erschien:

Scherr, Dr. J., Schiller und seine Zeit. Prachtausgabe. Illustrirt mit 14 Portraits und 20 historischen Bildern. Preis in Carton 10 Thlr., in prachtvollem Einband mit reicher Deckenverzierung und Goldschnitt 14 Thlr.

— — Volks-Ausg. 4. Aufl. Geb. 1 Thlr. 15 Ngr.

— **Blücher.** Seine Zeit und sein Leben. 12 Bücher in drei Bänden. gr. 8. 101 Bogen. 7 Thlr. 10 Ngr.

— — 2. Aufl. Volks-Ausg. 2 Thlr. 15 Ngr.

— **Deutsche Kultur- und Sittengeschichte.** Drei Bücher. Zweite durchgehends umgearbeitete Auflage in einem Band. 2 Thlr.

— **Dichterfürsten.** Taschenformat. Geb. 2 Thlr.

— **Dichterkönige.** 2. Aufl. in einem Band. Geb. 3 Thlr.

— **Geschichte der deutschen Frauen.** In drei Büchern nach den Quellen. Zweite umgearbeitete und vermehrte Aufl. 2 Bde. 3 Thlr.

— **Geschichte der Deutschen Literatur.** Zweite verbesserte Auflage. 1 Thlr. 10 Ngr. Geb. 1 Thlr. 20 Ngr.

— **Geschichte der Englischen Literatur.** 2. Aufl. 1 Thlr. 15 Ngr.

— **Geschichte der Religion.** Zweite Auflage. 3 Bände. 3 Thlr.

— **Drei Hofgeschichten.** Zweite Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

— **Mixed Pickles.** 1 Thlr. 10 Ngr.

— **Die Nibelungen.** In Prosa übersetzt. Pr.-A. 2 Thlr. 20 Ngr. geb. 3 Thlr.

— — Volks-Ausg. 2. Aufl. 15 Ngr.

— **Studien.** I., II. und III. Band. 4 Thlr. 22½ Ngr.

Digitized by Google

SEP 3 1935

Digitized by Google